Ñāṇavīra Thera

# NOTIZEN ZU DHAMMA

## und andere Schriften

VERLAG BEYERLEIN & STEINSCHULTE

Das vorliegende Werk hat zwei Teile:

*Teil Eins* ist eine Übersetzung von Ñāṇavīra Theras „*Notes on Dhamma*“, einschließlich „*Fundamental Structure*“.

„Die *Notizen* versuchen, eine intellektuelle Grundlage für das Verständnis der Suttas zu schaffen, ohne dabei *saddhā* (Vertrauen) preiszugeben. Sie wurden zu dem Zweck geschrieben, eine ganze Menge toter Materie wegzuräumen, die die Suttas erstickt.“

*Teil Zwei* dieses Buches besteht aus über 100 Briefen des Autors, einigen Briefen von Personen aus seinem Umfeld, Manuskriptauszügen anderer Autoren und zusätzlichen Zeitdokumenten. „Jene, die die Denkweise der *Notizen* zunächst abschreckend finden, könnten die Briefe mit Gewinn als nützlichen Zugang betrachten“.

Teil Zwei bietet auch die historische Perspektive, die zwar zum Verständnis des Dhamma nicht notwendig ist, aber für interessante, ja sogar spannende Lektüre sorgt, das menschliche Drama des Autors und seines Werkes beleuchtet und dem Leser so vielleicht die Relevanz für die eigene Situation nahebringt.

Ñāṇavīra Thera

# Notizen zu Dhamma

## und andere Schriften

Verlag Beyerlein & Steinschulte

Eine Co-Produktion von

Muttodaya Dhamma und Verlag beyerlein&Steinschulte
Herrnschrot 50 und 49
D-95 236 Stammbach
Deutschland

**Ñāṇavīra Thera**
**Notizen zu Dhamma und andere Schriften**

Dieses Buch beruht überwiegend auf Schriften aus dem Nachlass von Ñāṇavīra Thera. Die englischen Originalwerke sind frei verfügbar z.B. auf der *Ñāṇavīra Thera Dhamma Page*: *nanavira.org*, auf *dhammanet.net* u.a. In Buchform sind sie im Buchhandel erhältlich, herausgegeben von *Path Press Publications* (*www.pathpresspublications.com*).

Das vorliegende Werk ist als Datei zum freien Download verfügbar auf den Webseiten der Herausgeber: *www.muttodaya.org* und *www.buddhareden.de*

Die Druckausgabe dieser Auflage wurde zur freien Verteilung gesponsert. Das Buch ist ein Geschenk des Dhamma, erhältlich beim Verlag und im Kloster Muttodaya (Versandmodalitäten siehe Webseiten). Eine kommerzielle Verwertung und Verkauf sind ausgeschlossen. Erlaubnis zum Nachdruck oder zu sonstiger Verwertung zur freien Verteilung kann beim Herausgeber eingeholt werden.

Erstauflage 2007 © Verlag Beyerlein&Steinschulte

Vierte Auflage:
© 2028 Muttodaya Dhamma / Verlag beyerlein&Steinschulte

ISBN 978-3-931 095-63-5

Gedruckt bei Druckerei *Schmidt & Buchta*, Helmbrechts

Übersetzung, Herausgabe, Satz & Layout, Umschlag: Mettiko Bhikkhu

Produziert ausschließlich mit Open Source Software –

Fonts (GPL und OFL Lizenz): Linux Libertine, Linux Biolinum
Eigener Font (metticons): FontForge 20 190 801
Textverarbeitung: LibreOffice 6.4
Bildbearbeitung: GIMP 2.10
Vektorgrafik: Inkscape 1.1
Desk Top Publishing: Scribus 1.5
Betriebssystem: Linux Mint 20 Cinnamon 4.6

# *Inhalt*


Geleitwort von Dr. Hellmuth Hecker ..... 7

Herausgebervorwort ..... 10

Quellennachweis ..... 15

Teil Eins: Notizen zu Dhamma (1960 - 1965) ..... 21

Vorwort ..... 23

1. Eine Notiz zu Paṭiccasamuppāda ..... 33

2. Paramattha Sacca ..... 59

3. Kürzere Notizen ..... 67

- Atakkāvacara ..... 67
- Attā ..... 68
- Anicca ..... 71
- Kamma ..... 73
- Citta ..... 77
- Cetanā ..... 78
- Dhamma ..... 83
- Na ca so ..... 86
- Nāma ..... 87
- Nibbāna ..... 93
- Paṭiccasamuppāda ..... 98
- Phassa ..... 103
- Bala ..... 107
- Mano ..... 108
- Mama ..... 111
- Rūpa ..... 113
- Viññāṇa ..... 118
- Sakkāya ..... 121
- Saṅkhāra ..... 123
- Saññā ..... 124

4. Fundamentale Struktur zeigt „Konstante bei Transformation“ ..... 127

- I. Statischer Aspekt ..... 127
- II. Dynamischer Aspekt ..... 137

5. Glossar und Zusätzliche Texte ..... 150

- Glossar I ..... 150
- Zusätzliche Texte ..... 157

Teil Zwei: Briefe und andere Zeitdokumente.....167
1. Der Suchende (1920 bis 1959).....169
2. Vor Erscheinen der Notizen zu Dhamma (1959 bis 1963).....177
3. Reaktionen auf die Notizen zu Dhamma (1963 bis 1964).....303
4. Schwester Vajirā (1961/62 und 1964).....401
5. Das letzte Jahr (1964 bis 1965).....435
6. Ñāṇavīras Tod & die Geschichte seines Werkes (1965 bis heute).....497
Ñāṇavīras Tod.....497
Würdigung und Legendenbildung.....499
Die Geschichte der Notizen zu Dhamma.....506
Kritik.....514
Wie dieses Buch entstand.....521
Teil Drei: Anhang.....525
Glossar II.....526
Index I Stichwortverzeichnis.....535
Index II Verzeichnis der Suttazitate.....555
Index III Themenverzeichnis der Briefe.....559

# *Geleitwort von Dr. Hellmuth Hecker*

Wir finden uns in der Existenz vor. Und sie stellt uns vor Fragen: Wo komme ich her, wo gehe ich hin? Was bin ich überhaupt? Was ist der Sinn des Lebens? Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?[a] Was muss ich tun, damit ich selig werde?[b]

Auf solche Fragen gibt der Erwachte einsehbare Antworten. Er hatte gesehen, dass es Wesen gibt, deren Augen weniger von Staub getrübt sind und die daher wohl fähig wären, seine Heilslehre zu verstehen.[c]

Zu solchen Wesen darf man den Ehrw. Ñāṇavīra Thera zählen. Er war ein echter Wahrheitssucher, der sich nicht mit den diversen Materialismen oder einem Schöpfergottglauben abspeisen lassen wollte. Unverändert gilt noch heute, was vor Jahrhunderten Walther von der Vogelweide sagte:

> Wie man zur Welt wohl sollte leben,
> da keinen Rat ich konnte geben:
> Wie man die Ding' erwürbe,
> der keines nicht verdürbe.[d]

Alles in der Existenz verdirbt, verwest, vergeht, verbrennt im Feuer von Gier, Hass und Verblendung. Wo kann man da eine Zuflucht finden? Der Ehrw. Ñāṇavīra fand sie beim Buddha: Er fand sich in den Lehrreden wieder und in sich die Gesetze der Lehre. Er war dazu fähig, weil er hinter der indischen Einkleidung, die der Buddha vor 2500 Jahren den Texten gab, um sie leichter verstehbar zu machen, die zeitlosen Wahrheiten von Leiden, Entwicklung, Auflösung und der zur Leidensauflösung führenden Vorgehensweise fand.[e] So war er dann zusammen mit seinem Freund, dem Engländer Ñāṇamoli 1949 auf Sri Lanka in den Orden eingetreten und dort nach 10 Jahren Thera (Ordensälterer) geworden. Er besaß auch die Gabe, den Menschen die ehernen Wahrheiten der Existenz zu erklären.

Dabei entdeckte er bald manche Übereinstimmung zwischen den jahrtausendealten Pālitexten und den Gedanken von Denkern unserer Zeit, besonders derjenigen, die Existenzphilosophen genannt werden. Er war aber auch nicht blind für die Unterschiede zwischen ihnen. So äußerte er sich dahin, dass er gemerkt habe, wie er stets Heidegger den Vorzug gegenüber Sartre gäbe, was ich persönlich nachvollziehen kann. Zwar ist Sartres philosophisches Hauptwerk *L'Être et le Néant* („Das Sein und das Nichts") wohl leichter zugänglich, aber Heideggers Schriften sind tiefer und damit dem Buddha näher. Sartre ist ja auch „rückfällig" geworden, indem er später der KP beitrat und ihrer materialistischen Doktrin zustimmte. Auch fehlt ihm der Bezug zu Erfahrungen der Mystik und vor allem zur Lehre

des Buddha. Heidegger dagegen ließ sich nur anfänglich ein Jahr von der NS-Ideologie blenden und kam später – vor allem durch die Japaner, die bei ihm studierten – dem Buddhismus und der Mystik näher. Zwar lernte der Ehrw. Ñāṇavīra erst kurz vor seinem Tode Heideggers Hauptwerk, *Sein und Zeit*, kennen,[f] aber er erkannte sofort die existenzielle Nähe zur Existenzlehre des Buddha. Ich kann persönlich bestätigen,[g] wie die tiefschürfende Denkweise Heideggers einen Brückenschlag zur Lehre des Buddha bilden kann. In einigen Besuchen bei Heidegger in den Fünfziger Jahren fand ich eine große Bereitschaft für die Lehre vor. Auf meine Frage, warum er sich nicht mit der Weisheit des Buddha befasst habe, erwiderte er, dazu sei er zu alt: Schon in das Wesen griechischen Denkens einzudringen, habe ihn Jahrzehnte gekostet. Drei Jahre vor Heideggers Tod hatte ich ihm mein Buch *Das Leben des Buddha* geschickt,[h] worauf er mir schrieb:

> Seit langer Zeit habe ich von Ihnen nichts mehr gehört. Und jetzt überrascht mich Ihr großes Werk. Ich konnte bisher nur Teile daraus lesen. Klar kommt ans Licht, dass es Ihnen geglückt ist, auf der Grundlage eines gründlichen Studiums ein allgemein verständliches Buch vorzulegen. Aber wie weit ist Buddhas Leben und Wirken von heutigen technisch-industriellen Machenschaften des Menschen entfernt![i]

Dies alles sei nur gesagt, um besser nachfühlen zu können, wieso auch der Ehrw. Ñāṇavīra von Heidegger sehr angetan war.

Außer dem allgemeinen existenziellen Ansatz und der speziellen Nähe zu Heidegger möchte ich noch einen dritten Punkt erwähnen: Der Ehrw. Ñāṇavīra erkannte bald, dass nicht alle Pālitexte von gleichem Gehalt sind. Als zentralen Kern erkannte er die Lehrreden (Sutten) und die Ordensregeln (Vinaya). Aber schon die letzten der 15 Texte der Kürzeren Sammlung sowie der fünfte Band des Vinaya zeigen ein nachklassisches Gepränge und bieten weniger existenziellen Gewinn. Erst recht gelte dies aber, wie er nicht weniger deutlich erkannte, für die außerkanonischen Texte und die Kommentare. Der Unterschied in spiritueller Qualität ist in der Tat unübersehbar.[j]

Es lässt sich nicht leugnen, dass der Ehrw. Ñāṇavīra im deutschen Buddhismus kaum bekannt ist. Das dürfte einmal daran liegen, dass seine Texte, die *Notes* und das Briefbuch, nur in minimaler Auflage auf Sri Lanka erschienen waren und dass die Sprachbarriere hinzukam. Ich habe zwar verschiedentlich vom Leben und Werk des Ehrw. Ñāṇavīra in der Literatur berichtet,[k] aber erst jetzt ist durch die Arbeit des Ehrw. Bhikkhu Mettiko und die Bereitschaft des Verlages Beyerlein & Steinschulte das Werk in deutscher Übersetzung greifbar.

*Anmerkungen:*

a. Heidegger, *Was ist Metaphysik* {siehe in diesem Buch: Brief 86}

b. Vgl. Matth.19,16

c. *apparajakkhe* = *appa* (wenig) + *raja* (Staub) + *akkha* (Auge); KEN: „edler Art" (siehe Majjhima 26 <M.I,169> = S. VI,1 = MV I,5. D 14 <D.II,37> hat: *appa-raj'akkha-jātikā sattā;* Majjhima 143 <M.III,261> hat: *kulaputtā apparajakkhajātikā*; hier beide Male *jātika* = von Geburt an derart.

d. Aus dem Gedicht „Wahlstreit I", Zeile 7-10. In mittelhochdeutsch: D*as zeitlose Wort vom Dasein*, Stammbach 1999, S.43

e. Vorgehensweise (*paṭipadā*) auf dem Heilsweg (*magga*). Der Heilsweg ist objektiv für jeden Nachfolger gleich, aber die Vorgehensweisen können innerhalb des Achtpfades subjektiv unterschiedlich sein.

f. Der Ehrw. Ñāṇavīra las das Buch in der englischen Übersetzung *Being and Time*, {siehe Quellennachweis}.

g. Vergl. Hecker, *Als Buddhist im Gespräch mit Heidegger*, in: *Dharmadūta*, Paris 1997, S. 141-161. Auch: *Bodhibaum* 1986, S. 52-64.

h. Das Buch erschien 1973 als Jahrgang der Zeitschrift *Wissen und Wandel*, Bindlach, 500 S.

i. Abgedruckt in: Hartig, *Die Lehre des Buddha und Heidegger*, Konstanz 1997, S. 58 = *Dharmadūta*, *a.a.O.*, S. 160.

j. Der Ehrw. Ñāṇavīra nennt z.B. das Werk *Milindapañha* „a rather misleading book". Das trifft insofern zu, als darin einige klare Widersprüche zu den Lehrreden zu finden sind (s. meine Kritik in *Buddh. Monatsblätter*, 1986, S. 14f). Aber nimmt man das Buch als „Roman", wie es der Ehrw. Ñāṇatiloka im Untertitel von 1914 bezeichnet („Ein historischer Roman"), so kann man leicht davon absehen und manche Anregung daraus empfangen.

k. In den *Buddh. Monatsblättern* 1988, S. 201 f. habe ich einen frühen Artikel von Ñāṇavīra aus *The Wheel* Nr. 339-341, Kandy 1987 übersetzt. Siehe ferner: In dem Band von Hartig (s. Anm. i. und Quellenverzeichnis) wird Ñāṇavīras Verhältnis zu Heidegger geschildert (S. 97-106). Ausführlich habe ich über Ñāṇavīra als Schüler von Ñāṇatiloka berichtet: Hecker, *Der erste deutsche Bhikkhu*, Konstanz 1995, S. 262-268. Über die Beziehung zu Hannelore Wolf (Sr. Vajirā) habe ich berichtet in: *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 2. Aufl. 1997, S. 380-382. {Siehe hierzu Kapitel II.4.}

# *Herausgebervorwort*

Im Jahr 1963 wurde in Sri Lanka das Buch eines bis dahin kaum bekannten englischen Bhikkhus veröffentlicht, in einer mit Wachsmatrizen* hektografierten Kleinauflage von 250 Exemplaren: Ñāṇavīra Theras *Notes on Dhamma*, ein Buch, das erhebliche Wellen schlagen sollte.

Für viele seiner Leser ist es das „wichtigste Buch, das in diesem (dem zwanzigsten) Jahrhundert geschrieben wurde". Für andere sind ihr Autor und seine Leserschaft eine Art „Theravadin Buddhist Underground". Zustimmung oder Ablehnung – erstaunlich bleibt, welche Wirkung dieses Buch, das in den ersten Jahrzehnten nach seinem Erscheinen nur in einer Gesamtauflage von ein paar hundert Exemplaren gedruckt wurde und erst seit ein paar Jahren regulär auf dem Buchmarkt verfügbar ist, dennoch unter nachdenkenden Buddhisten hat. Dabei sind die *Notes* alles andere als einladend oder leicht zugänglich. Der Autor selbst hinterließ zu seinem Manuskript folgenden Begleitbrief:

> *An den eventuellen Verleger:*
>
> Der Autor möchte klarstellen, dass *Notizen zu Dhamma* kein gelehrtes Werk ist: Ein Orientalist (in diesem Fall ein Pāligelehrter) wird, wenn er nur ein solcher ist, wohl kaum sehr viel mit dem Buch anfangen können, abgesehen davon, dass er dessen allgemeine Haltung vermutlich ganz und gar nicht billigen wird. Obwohl dieses Buch nicht darauf aus ist, gelehrt im scholastischen Sinne zu sein, ist es weit davon entfernt, eine populäre Darlegung des Buddhismus zu sein. Am besten fasst man es als philosophischen Kommentar zu den wesentlichen Lehren der Pāli-Suttas auf, und es bereitet beträchtliche Schwierigkeiten, insbesondere „objektiven" oder positivistischen Denkern, die nicht so leicht werden erkennen können, worauf das Buch hinauswill. Vom Standpunkt eines Verlegers aus ist dies zweifellos unglücklich; aber Tatsache ist es, dass die Lehre der Pāli-Suttas (gelinde gesagt) noch weitaus schwieriger ist – wenn auch weitaus lohnender – als gemeinhin angenommen wird; und der Autor ist nicht der Meinung, dass die *Notizen zu Dhamma* das Thema schwieriger machen, als es tatsächlich ist.

---

* Hektografie mit Wachsmatrizen starb beim Vormarsch der Fotokopierer in den 1970er Jahren aus. Jüngeren Lesern wird diese Vervielfältigungsmethode nicht mehr bekannt sein. Es wurde versucht, ihren besonderen Charme mit dem Titelbild nachzuahmen.

Vielleicht liegt die Faszination der *Notizen* weniger in ihrem Inhalt, sondern eher in eben dieser allgemeinen Haltung, Sichtweise und Richtung, die der Autor so beschreibt: „Die *Notizen* versuchen, eine intellektuelle Grundlage für das Verständnis der Suttas zu schaffen, ohne dabei *saddhā* (Vertrauen) preiszugeben." Und sie „wurden zu dem Zweck geschrieben, eine ganze Menge toter Materie wegzuräumen, die die Suttas erstickt."

Die Situation ist heute nicht mehr dieselbe wie in den frühen sechziger Jahren, als sich der Autor noch alleine auf weiter Flur sah. Selbst in den traditionellen Theravāda-Ländern finden sich heutzutage Denker, die sich durch die tote Materie hindurchwühlen, wie z.B. die Ehrwürdigen Ñāṇananda (Sri Lanka), Buddhadāsa und Payutto (Thailand), Dhammavuḍḍha (Malaysia), und in Deutschland haben wir neben der kommentarorientierten Schiene mit den Ehrwürdigen Ñāṇatiloka und Ñāṇaponika schon seit langem die Tradition derer, die – wenn auch mit unterschiedlichen Ergebnissen – den Suttas Vorrang gegenüber den Kommentaren und spätkanonischen Werken einräumen, wie z.B. Dahlke und Debes. Vielleicht ist das ein weiterer Grund dafür, dass Ñāṇavīra Thera die deutschsprachigen Leser als seine vielversprechendste Zielgruppe ansieht (siehe Brief 41): „Ich denke, dass Adressen in Deutschland und Österreich hohe Priorität haben … Außerdem gibt es eine starke idealistische und existenzialistische philosophische Tradition in Deutschland, die die *Notizen* dort vielleicht leichter zugänglich macht als anderswo."

Eine deutsche Übersetzung von Teil 4 der *Notes,* Fundamental Structure *showing ›Invariance under Transformation‹*, der in den ersten beiden Auflagen dieses Buches fehlte, wurde in der vorliegenden Neuauflage realisiert. (Der Herausgeber wurde von Gerolf T'Hooft, Path Press Publications, frisch motiviert, sich mit dem Text auseinanderzusetzen. Die früheren typografischen Hindernisse wurden durch verbesserte Ausstattung auf dem Gebiet der Software überwunden.)

Teil Zwei dieses Buches besteht aus knapp 100 von 150 Briefen des Autors, die 1987 zusammen mit den *Notes on Dhamma* unter dem Titel „Clearing the Path, Writings of Ñāṇavīra Thera (1960-1965)" herausgegeben wurden – mehr dazu im letzten Kapitel; dazu weitere Briefe des Autors und von Personen aus seinem Umfeld, Manuskriptauszüge und andere Zeitdokumente. Dieses Material ist zum einen – zumindest dort, wo Dhamma erörtert wird – „in gewisser Weise eine Art Kommentar zu den Notizen" (Brief 28). „In dieser Hinsicht können die Briefe sowohl als Erweiterung, wie auch als Erhellung der eher formalen Diskussion in den *Notizen* aufgefasst werden. Jene, die die Denkweise der Notizen zunächst abschreckend finden, könnten die Briefe mit Gewinn als nützlichen Zugang betrachten", schreibt Sāmaṇera Bodhesako im Herausgebervorwort von *Clearing the Path* (im Folgenden *CtP*). (Sein Essay „Veränderung – erlebte

Vergänglichkeit im Lichte der Buddhalehre“, erschienen beim Verlag Beyerlein & Steinschulte und, als Bestandteil eines Sammelbandes, bei Path Press Publications, kann ebenfalls als Einstieg empfohlen werden.) Einige der Briefe sind von Inhalt, Form und Umfang her durchaus bereits Dhamma-Essays an und für sich.

Zusätzlich zur Diskussion zeitlosen Dhammas (*akālika*) bietet Teil Zwei die historische Perspektive (*kālika*), die zwar zum Verständnis des Dhamma nicht notwendig ist, aber für interessante, ja sogar spannende Lektüre sorgt, das menschliche Drama des Autors und seines Werkes beleuchtet und dem Leser so vielleicht die Relevanz für die eigene Situation nahebringt.

Die Übersetzung der *Notizen* folgt, soweit dies in einer Übersetzung möglich ist, getreu dem Manuskript aus dem Nachlass des Autors, mit folgenden Abweichungen:

1. Die Übersetzungen der Pāli-Passagen stehen unter dem Pāli, nicht am Ende des Buches, nach dem Glossar.

2. Es wurden hochgestellte Ziffern eingefügt, die auf *Zusätzliche Texte* am Ende der *Notizen* verweisen, dort, wo sie der Autor erwähnt, ohne sie zu zitieren.

3. Bei den Sutta-Zitaten wurde auf die Angabe der vaggā verzichtet, stattdessen die durchlaufende Nummerierung angegeben. Die Aṅguttara-Zählung folgt der deutschen Ausgabe des Ehrw. Ñāṇatiloka. Diese Vorgehensweisen dürften das Auffinden der Texte in derzeit verfügbaren deutschen Übersetzungen erleichtern.

4. Bei einigen Sutta-Zitaten wurde eine korrektere Lesart übernommen, was sich aber nicht auf den inhaltlichen Zusammenhang mit den *Notizen* auswirkt. Die Herausgeber von *CtP* wiesen bereits in zwei Fällen auf die falsche Lesart hin, konnten sich aber nicht zu einer Änderung durchringen (Näheres siehe dort, verfügbar im Internet auf der „Nanavira Thera Dhamma Page“, im Folgenden *NTDP* oder als PDF-Datei bei *buddhanet.net*).

5. Die Anmerkungen des Autors wurden nicht als Fußnoten, sondern als Endnoten am Anschluss an das jeweilige Kapitel eingefügt. Dort stehen auch gelegentlich Anmerkungen des Herausgebers (mit Asteriks als solche kenntlich gemacht, in geschweiften Klammern).

6. Sonst gibt es nur noch ein paar geringfügige Änderungen, die in der Natur einer Übersetzung liegen. So macht es z. B. wenig Sinn, einen deutschen Leser auf die englische Übersetzung eines französischen Autors hinzuweisen – so etwas wurde weggelassen.

Die Briefe des Autors entsprechen im Wesentlichen der bearbeiteten Fassung von *CtP*, gelegentlich etwas gekürzt. Im Gegensatz zu *CtP* sind sie hier chronologisch geordnet, nicht nach Adressaten. Zu den Briefen gehörige weitere Dokumente, Briefe an den Autor etc. stehen auch nicht im Anhang, sondern zwischen den Briefen, um das Lesevergnügen zu erhöhen.

Der Quellennachweis wurde von *CtP* in übersetzter, erweiterter und bearbeiteter Form übernommen und durch die Angabe der entsprechenden deutschen Werke ergänzt. Die beiden Glossare wurden erweitert, weil ein paar Begriffe in den *Glossaries* der *Notes* bzw. *CtP* fehlten. Drei Indices wurden erstellt: ein Stichwortverzeichnis, ein Verzeichnis der Sutta-Zitate und eine Briefliste, mit Angabe der Hauptthemen und der Nummerierung in *CtP*. So lassen sich auch die fehlenden Briefe ausfindig machen – sie sind auf erwähnter Website nachzulesen.

Die Pālitexte wurden vom Herausgeber aus dem Pāli, nicht aus dem Englischen übersetzt. Bei den anderen Zitaten wurde wie folgt vorgegangen:

Zitate *englischer* Autoren wurden vom Herausgeber übersetzt.

Bei *deutschen* Autoren wurde in fast allen Fällen das Originalzitat verwendet.

Zu Zitaten *französischer* Autoren wurden marktgängige deutsche Übersetzungen aufgespürt; der Rest wurde größtenteils von Akiñcano Marc Weber aus dem Französischen übersetzt.

Beim *dänischen* Autor wurden die marktgängigen deutschen Übersetzungen verwendet, mit Ausnahme kurzer Satzfragmente, die aus dem Englischen übersetzt wurden;

Die *russischen* Autoren wurden teils aus englischen Versionen übersetzt, teils aus Sekundärliteratur.

Die vielen Pālibegriffe im deutschen Text mögen für manche Leser zunächst ungewohnt sein (sie stehen so auch im englischen Original). Sie können mit Hilfe des Glossars erschlossen werden. Auf eine deutsche Übersetzung, etwa in Klammern nach dem Pālibegriff, wurde verzichtet. Auf diese Weise wird der Leser zu seinem eigenen Vorteil zu einer ersten Annäherung an die Pālisprache ermuntert, so wie es der Autor im Vorwort nahelegt. Ein guter Grundstock für weiteres Studium wird somit geschaffen und Missverständnisse werden vermieden.

Der Autor hatte eine Vorliebe dafür, seine Texte mit lateinischen und französischen Ausdrücken zu würzen. Diese wurden jedoch stillschweigend ins Deutsche übertragen.

Mein herzlichster Dank gebührt all jenen, die (insbesondere bei der Recherche) mitgeholfen haben; dankend erwähnen will ich vor allem die Ehrwürdigen Nirodho Mahāthera und Gavesako Bhikkhu, Stephen Batchelor, Raimund Beyerlein, Savitri Brady, Kate Burvill, Dr. Hellmuth Hecker, Dr. Kingsley Heendeniya, Werner Steiner, Akiñcano Marc Weber, Cpt. Sunil Wettimuny, und ein ganz dickes Dankeschön für die sorgfältige Detektivarbeit in den Bibliotheken an meinen Vater, Jochen Zumwinkel.

Herzlichen Dank für die Korrektur an den Ehrwürdigen Yodhako (dritte Auflage) und an Erika Weichert (Erstauflage). Meine Dankbarkeit gilt allen, die zu Verbesserungen ab der zweiten Auflage beigetragen haben, vor allem dem heute Morgen verstorbenen Ehrwürdigen Ñāṇaramita Mahāthera.

Für diese vorliegende Auflage habe ich die gesamte Übersetzung anhand des Originals nochmals überprüft. Dabei konnte ich ein paar kleinere Ungenauigkeiten beseitigen. Die Verantwortung für dennoch verbleibende Übersetzungsfehler und Irrtümer im herausgeberischen Text liegt weiterhin bei mir.

Der vorliegende Band ist in seiner jetzigen Form ein umfassendes *Ñāṇavīra-Werkbuch* geworden. Es ist für all jene gedacht, die ihre gegenwärtige Daseinsweise unbefriedigend finden und spüren, dass sie eine grundlegende Veränderung in sich selbst herbeiführen müssen – Menschen, die bereit sind, falsche Vorstellungen von der Buddhalehre und der Natur des Erlebens abzulegen. Die *Notizen zu Dhamma* sollen bei der Aufgabe, die notwendige Änderung der Sichtweise herbeizuführen, als Werkzeug dienen. Sie sind als ständiger Wegbegleiter gedacht, nicht nur zum einmaligen Durchlesen.

Wenn das Buch diesem Zweck gerecht wird, hat sich mein doch beträchtlicher Arbeitsaufwand gelohnt. Möge sich das bei möglichst vielen Lesern so erweisen.

Kloster Muttodaya *Mettiko Bhikkhu*
1. Januar 2022

# *Quellennachweis*

Bücher, die in den Briefen häufig zitiert oder erwähnt werden, werden wie folgt abgekürzt:

| | |
|---|---|
| *CtP* | C*learing the Path,* siehe Herausgebervorwort |
| *6ET* | Blackham, *Six Existentialist Thinkers* |
| *PL* | Bradley, *Principles of Logic* |
| *Myth* | Camus, *Der Mythos des Sisyphos* |
| *PQM* | Dirac, *Principles of Quantum Mechanics* |
| *S+Z* | Heidegger, *Sein und Zeit* |
| *AUN* | Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift* |
| *M&L* | Russell, *Mysticism and Logic* |
| *EN* | Sartre, *L'Être et le Néant* |
| *S+N* | Sartre, *Das Sein und das Nichts* |
| *MIL* | Stebbing*, A Modern Introductio*n to Logic |
| *NTDP* | Nanavira Thera Dhamma Page (Internetseite) |

Dank an die Verleger, die Erlaubnis zum Zitieren von urheberrechtlich geschütztem Material gaben. Folgende Werke wurden in *CtP* und/oder *Notizen zu Dhamma und andere Schriften* zitiert oder diskutiert:


**Balfour**, Gerald William, Earl of. *A Study of the Psychological Aspects of Mrs Willett's Mediumship, and of the Statement of the Communicators Concerning Process*. London: Society for Psychical Research, Proceedings, Vol. XLIII (Mai, 1935).

**Batchelor**, Stephen. *Existence, Enlightenment and Suicide.* London: School of Oriental and African Studies, 1996.

**Blackham**, H. J. *Six Existentialist Thinkers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951; New York: Macmillan, 1952; Harper Torchbooks, 1959.

**Bodhesako**, Sāmaṇera. *Getting Off (Autobiografie).* Path Press Publications, 2011.

**Bodhi**, Bhikkhu. *A Critical Examination of Ñāṇavīra Thera's "A Note on Paṭiccasamuppāda"*. London: Buddhist Studies Review, 1998.

**Bradley**, F. H. *Appearance and Reality*. London: Oxford University Press, (1893) 1962.

___. *Principles of Logic*. London: Oxford University Press, (1881) 1958.

**Camus**, Albert. *Exile and the Kingdom.* Ins Englische übertragen von Justin O'Brien. London: Hamish Hamilton, 1958; Penguin, 1962; New York; Random House, 1965; Vintage Books, 1965.

___. *The Fall.* Ins Englische übertragen von Justin O'Brien. New York: Knopf, 1964; London: Penguin, 1984.

___. *Le Mythe de Sisyphe.* Paris: Gallimard, 1942.

___. *The Myth of Sisyphus.* Ins Englische übertragen von Justin O'Brien. New York: Vintage, 1955.

___. *Noces.* Paris: Gallimard, 1959.

___ *Der Mythos des Sisyhos.* Deutsch von Vincent von Wroblewsky, Rowohlt, Reinbek, 2004.

___. *The Rebel.* Ins Englische übertragen von Anthony Bower. London: Hamish Hamilton, 1953; Penguin, 1962.

___. *Selected Essays and Notebooks.* Bearbeitet und ins Englische übertragen von Philip Thody. London: Hamish Hamilton, 1970; Penguin, 1970; New York: Knopf, 1970.

**Connolly**, Cyril: siehe Palinurus (Pseudonym)

**Dirac**, P. A. M. *The Principles of Quantum Mechanics.* London: Oxford University Press, (1930) 4. Auflage, 1958.

**Dostojewskij**, Fjodor. *The Possessed* (deutscher Titel: *Dämonen*). Laut Sāmaṇera Bodhesako hat der Ehrw. Ñāṇvīra anscheinend eine italienische Ausgabe besessen, aus der er Auszüge ins Englische übersetzte. Möglicherweise hat er Dostojewskij auch nach *Myth* zitiert.

**Einstein**, Albert. *The World As I See It.* Ins Englische übertragen von Alan Harris. London: John Lane The Bodley Head, 1935; New York: Citadel, 1979.

**Eliot**, T. S. *Poems [1901-1962].* London: Faber & Faber, 1974; New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1963.

**Ferm**, Vergilius, Hrsg. *An Encyclopedia of Religion.* New York: Philosophical Library, 1945.

**Gallie**, W. B. *Peirce and Pragmatism.* London: Pelican, 1952.

**Graves**, Robert. *The White Goddess.* London: Faber & Faber, 1948; New York: Farrar, Straus & Giroux, 1960 (erw. u bearb.).

**Grenier**, Jean. *Absolu et Choix.* Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

**Grimsley**, R. *Existentialist Thought.* Cardiff: University of Wales Press, 1955.

**Hartig**, Willfred. *Die Lehre des Buddha und Heidegger.* Konstanz, 1997.

**Hecker**, Hellmuth. *Ein Hamburger Buddhist im 20. Jahrhundert*. Unveröffentlichte Autobiografie, Hamburg, 1998.

___. *Lebensbilder Deutscher Buddhisten.* 2. vollst. neubearb. Aufl., Universität Konstanz, 1997.

**Heendeniya**, Kingsley. *The Sterling Book of: The Buddha and His Teaching*. New Delhi: New Dawn Press, 2004.

**Heidegger**, Martin. *Being and Time.* Ins Englische übertragen von J. Macquarrie and E. S. Robinson. London: SCM Press, 1962; New York: Harper & Row, 1962. © Basil Blackwell.

___. *Sein und Zeit.* Halle, 1927 / Niemeyer, Tübingen, 2004.

___. *What is Philosophy?* Ins Englische übertragen von William Kluback and Jean T. Wilde. London: Vision Press, 1956; New York: New College University Press, 1956.

___. *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt 1948. Das Zitat in Brief 86 ist eine Rückübersetzung der zusammenfassenden englischen Version in *What is Philosophy?* Die zentrale Frage stammt aber aus dem Originaltext.

**Hiriko**, Bhikkhu. *The Hermit of Būndala.* Path Press Publications, 2014.

**Housman**, A. E. *Collected Poems*. London: Jonathan Cape Ltd., (1939) 1960; The Society of Authors als literarischer Repräsentant des Nachlasses von A. E. Housman.

**Husserl**, Edmund. ›Phenomenology‹ in *Encyclopædia Britannica.* 14. Auflage (1955), 17:669-702.

**Huxley**, Aldous. *Doors of Perception and Heaven and Hell*. London: Chatto & Windus, 1968; New York: Harper & Row, 1970. © Mrs Laura Huxley.

___. *Proper Studies*. London: Chatto & Windus, (1927) 1949; © Mrs Laura Huxley.

**Jaspers**, Karl. *Philosophie*. Berlin: Springer, 1932.

**Jefferson**, Prof. Sir Geoffrey, F. R. S. ›Anatomy of Consciousness‹ in *Triangle, the Sandoz Journal of Medical Science.* Vol. 5, No. 2, 1961, S. 96-100. Basel: Sandoz.

**Kafka**, Franz. *The Castle.* Ins Englische übertragen von Willa and Edwin Muir. London: Secker & Warburg, 1930; Penguin, 1957; New York: Knopf, 1968.

___. *The Trial.* Ins Englische übertragen von Willa und Edwin Muir. London: Victor Gollancz, 1935; Penguin, 1953; New York: Knopf, 1968.

___. *Der Prozeß.* Vitalis, Gebundene Ausgabe.

___. *Das Schloss.* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

**Kierkegaard**, Søren. *Concluding Unscientific Postscript.* Ins Englische übertragen von David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1941; London: Oxford University Press, 1945.

___.*Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken.* In zwei Bänden, ins Deutsche übertragen von Hans Martin Junghans, Grevenberg Verlag, Simmerat, 2003.

___. *Either/Or.* Ins Englische übertragen von David F. und Lillian M. Swenson und Walter Lowrie. London: Oxford University Press, 1941.

___. *Journals.* Ins Englische übertragen von Alexander Dru. London: Oxford University Press, 1939.

___. *Philosophical Fragments.* Ins Englische übertragen von David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, © 1936, © 1962.

___. *Die Wiederholung.* Deutsch von Hans Rochol. Hamburg: Meiner – Philosophische Bibliothek, 2000.

**Maugham**, Robin. ›I Solve the Strange Riddle of the Buddhist Monk from Aldershot‹ in *The People.* London: 26 September 1965.

**McTaggart**, John M. E. *The Nature of Existence.* London: Cambridge University Press, 1921-27.

**Ñāṇamoli**, Bhikkhu. *Path of Purification.* Colombo: A. Semage, 1956.

**Ñāṇatiloka**, Bhikkhu. *Der Weg zur Reinheit* (Visuddhimagga). Jhāna Verlag.

**Nietzsche**, Friedrich. *The Genealogy of Morals.* Ins Englische übertragen von Horace B. Samuel. Edinburgh: J. N. Foulis, 1910.

___. *Beyond Good and Evil.* Ins Englische übertragen von Walter Kaufman. New York: Vintage, 1966.

___. *Zur Genealogie der Moral* – Eine Streitschrift. 3. Aufl., Goldmann München 1992 .

**Oppenheimer**, Robert. *Science and the Common Understanding.* London: Oxford University Press, 1954.

**Palinurus**. *The Unquiet Grave*. London: Hamish Hamilton, 1945.

**Russell**, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: Allen & Unwin, 1940; Pelican, 1962.

___. *Mysticism and Logic*. © Allen & Unwin. London: Pelican, (1918) 1953.

___. *Nightmares of Eminent Persons, and Other Stories*. London: Bodley Head, 1954.

**Sartre**, Jean-Paul. *Being and Nothingness.* Ins Englische übertragen von Hazel E. Barnes. London: Methuen, 1957; New York: Philosophical Library, 1957.

___. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

___. *Das Sein und das Nichts*. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König Rowohlt, Reinbek 2005.

___. *Esquisse d'une Théorie des Emotions*. Paris: Hermann, 1939.

___. *L'Imagination*. Paris: Alcan, 1936.

___. *Imagination: A Psychological Critique.* Ins Englische übertragen von Forrest Williams. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

___. *Troubled Sleep.* Ins Englische übertragen (aus *La Mort dans l'âme*) von Gerard Hopkins. New York: Bantam Books, 1961.

**Schopenhauer**, Arthur. *The Wisdom of Life: Being the First Part of Aphorismen zur Lebensweisheit.* Ins Englische übertragen von T. Bailey Saunders. London: Allen & Unwin, 1890.

**Stcherbatsky**, T. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad, 1927.

**Stebbing**, L. Susan. *A Modern Introduction to Logic*. London: Methuen, (1930) 5. Auflage, 1946.

**Tennent**, Sir James Emerson. *Christianity in Ceylon*. London: John Murray, 1850.

**Uexküll**, Prof. Dr. Thure von. ›Fear and Hope in Our Time‹ in *The Medical Mirror. A Journal for the Medical Profession.* No. 6/1963. Darmstadt: E. Merck AG.

**Warren**, Henry Clarke. *Buddhism in Translations*. Cambridge: Harvard University Press, 1896; New York, Athaneum, 1963.

**Wettimuny**, R. G. de S. *Buddhism and Its Relation to Religion and Science*. Colombo: Gunasena, 1962.

___. *The Buddha's Teaching – Its Essential Meaning*. Colombo: Gunasena, 1969.

___. *The Buddha's Teaching and the Ambiguity of Existence*. Colombo: Gunasena, 1978.

**Williams**, Forrest. *Editor's Afterword* zu seiner Ausgabe der ›Notes on Dhamma‹. The Council on Research and Creative Work of the University of Colorado, 1975 (Privatausgabe per Fotokopie, Auflage 35 Exemplare; das Nachwort wurde nicht veröffentlicht).

**Wittgenstein**, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ins Englische übertragen von D. F. Pears und B. F.McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul: 1961; New York: Humanities Press, 1961.

____. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

**Zaehner**, R. C. *Mysticism: Sacred and Profane*. London: Oxford University Press, 1957.

# Teil Eins:
# Notizen zu Dhamma
# (1960 - 1965)

Im Andenken an meinen Upajjhāya, den verstorbenen
Ehrw. Pälāṉē Siri Vajirañāṇa Mahā Nāyaka Thera,
Vajirārāma, Colombo, Ceylon

*Dve'me bhikkhave paccayā micchādiṭṭhiyā uppādāya. Katame dve? Parato ca ghoso ayoniso ca manasikāro. Ime kho bhikkhave dve paccayā micchādiṭṭhiyā uppādāyā ti.*

*Dve'me bhikkhave paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāya. Katame dve? Parato ca ghoso yoniso ca manasikāro. Ime kho bhikkhave dve paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāyā ti.*

Aṅguttara II,126-127 (Zählung n. Ñāṇatiloka) <A.I,87>

Es gibt, ihr Bhikkhus, diese zwei Bedingungen für das Entstehen falscher Ansicht. Welche zwei? Die Äußerung eines anderen und unweise Betrachtung. Diese, ihr Bhikkhus, sind die zwei Bedingungen für das Entstehen falscher Ansicht.

Es gibt, ihr Bhikkhus, diese zwei Bedingungen für das Entstehen richtiger Ansicht. Welche zwei? Die Äußerung eines anderen und weise Betrachtung. Diese, ihr Bhikkhus, sind die zwei Bedingungen für das Entstehen richtiger Ansicht.

# *Vorwort*

Das Hauptanliegen dieser Notizen zu Dhamma ist es, gewisse gängige, zumeist traditionelle Fehlinterpretationen der Pāli-Suttas aufzuzeigen und als Ersatz dafür etwas anzubieten, das sicherlich weniger leicht, aber vielleicht auch weniger unzulänglich ist. Diese Notizen gehen daher davon aus, dass der Leser mit den Originaltexten vertraut ist (oder bereit ist, es zu werden), und zwar in Pāli (denn selbst die kompetentesten Übersetzungen machen Abstriche bei der erforderlichen Genauigkeit zu Gunsten des Stils, und die restlichen sind ernstlich irreführend).[a] Außerdem gehen sie davon aus, dass das alleinige Interesse des Lesers an den Pāli-Suttas eine Sorge um das eigene Wohlergehen ist. Es wird angenommen, dass sich der Leser subjektiv mit einem beunruhigenden Problem auseinandersetzt, dem Problem seines Daseins, das zugleich das Problem seines Leidens ist. Daher gibt es auf diesen Seiten nichts, was einen professionellen Gelehrten interessieren könnte, für den sich die Frage persönlicher Existenz nicht stellt; denn das gesamte Anliegen des Gelehrten besteht darin, den individuellen Blickwinkel auszulöschen oder zu ignorieren, in dem Bemühen, die objektive Wahrheit herzustellen – eine unpersönliche Möchtegern-Synthese öffentlicher Fakten. Die im Wesentlichen horizontale Betrachtung der Dinge seitens des Gelehrten, die nach Verknüpfungen in Raum und Zeit sucht, und sein historisches Herangehen an die Texte[b] schließen ihn von jeglicher Möglichkeit aus, ein Dhamma zu verstehen, das der Buddha selbst *akālika*, „zeitlos“ genannt hat[c]. Nur in der vertikalen Betrachtung, geradewegs hinab in den Abgrund des eigenen persönlichen Daseins, ist der Mensch fähig, die gefährliche Unsicherheit seiner Situation zu erfassen; und nur ein Mensch, der diese tatsächlich erfasst, ist bereit, der Buddhalehre zuzuhören. Aber das menschliche Wesen, so scheint es, kann nicht sehr viel Wirklichkeit ertragen: Zum größten Teil ziehen sich die Menschen erschreckt und bestürzt von diesem schwindelerregenden Blick auf das Dasein zurück und suchen Zuflucht in Ablenkungen.

Es hat allerdings immer einige wenige gegeben, die nicht den Rückzug angetreten haben, und einige von ihnen haben beschrieben, was sie sahen. Unter ihnen sind heutzutage die Leute, die man als Existenzphilosophen oder Existenzialisten kennt, und ein Vertrautsein mit ihrer Denkweise ist bei weitem kein Nachteil und mag gut und gerne dazu dienen, den individuellen Blickwinkel wieder herzustellen, ohne den nichts verstanden werden kann. Hier ist eine Passage von einem, der ihre Philosophien erläutert:

> Die Hauptstoßrichtung in Marcels Denkweise, wie in jeglichem Existenzialismus, wird durch die Schlussfolgerung erzwungen, dass die Art von Gedanken, die ihr Objekt dominiert oder

> einschließt oder durchschaut, auf die Gesamtsituation, in die der Denker selbst als existierendes Individuum eingeschlossen ist, notwendigerweise nicht anwendbar ist, und daher ist jedes System (denn im Prinzip ist ein Denksystem außerhalb des Denkers und für ihn transparent) eine bloße Erfindung und die allerirreführendste der falschen Analogien. Der Denker beschäftigt sich mit dem Innenleben der Situation, in die er eingeschlossen ist: mit seiner eigenen inneren Wirklichkeit, statt mit dem Sammelsurium von Eigenschaften, durch die er definiert ist oder mit den äußeren Beziehungen durch die seine Position abgesteckt ist; und mit seiner eigenen Anteilnahme innerhalb der Situation, statt mit dem unzugänglichen Blick auf ihre Außenseite. Sein Denken bezieht sich auf ein Selbst, das nur gemutmaßt und nicht gedacht werden kann, und auf eine Situation, in die er verwickelt ist und die er daher nicht vollständig erschauen kann; es liegt also in der Natur der Sache, dass philosophisches Denken nicht die völlige Klarheit und Kontrolle des wissenschaftlichen Denkens haben kann, welches von einem Objekt im Allgemeinen für ein Subjekt im Allgemeinen handelt. Diese Art des Denkens in der Philosophie zu suchen, bedeutet, die notwendigen Bedingungen des menschlichen Nachdenkens über letztendliche Fragen zu übersehen; wenn Philosophen diese Art heutzutage hervorbringen, dann ist das schlichtweg Lähmung, herbeigeführt durch abergläubische Wertschätzung für das Prestige zeitgenössischer Wissenschaft oder der klassischen Philosophien.[d]

„Die Essenz des Menschen ist es, in einer Situation zu sein“, sagen diese Philosophen und dies ist ihr gemeinsamer Ausgangspunkt, bei welchen verschiedenartigen Schlussfolgerungen – oder Mangel an Schlussfolgerungen – sie am Ende auch immer ankommen mögen. Jeder Mensch ist in jedem Augenblick seines Lebens in eine ganz bestimmte konkrete Situation verwickelt, in einer Welt, die er normalerweise als selbstverständlich hinnimmt. Aber irgendwann einmal geschieht es, dass er zu denken beginnt. Er wird sich dunkel bewusst, dass er im ständigen Widerspruch mit sich selbst und mit der Welt, in der er existiert, steht. „Ich bin doch, nicht wahr? – Aber was bin ich? Was ist dieses flüchtige Selbst, das immer woanders ist, wann immer ich es zu greifen versuche? Und diese vertraute Welt – warum schweigt sie, wenn ich nach dem Grund für meine Anwesenheit hier frage?“ Diese heimtückischen Zweifel an der Beteuerung seiner persönlichen Identität und am Sinn des Daseins in einer Welt, die ihm gegenüber plötzlich gleichgültig geworden ist, fangen an, seinen schlichten Glauben an die etablierte Ordnung der Dinge zu untergraben (was immer das auch sein mag), deren Funktion es ist, ihm die Angst zu nehmen. Und

der große Dienst, der von den existenzialistischen Philosophien erwiesen wird, ist es, eine Rückkehr zur Selbstzufriedenheit zu verhindern.

> Die Besonderheit des Existenzialismus ist also, dass er sich mit der Trennung des Menschen von sich selbst und der Welt beschäftigt, was die Fragen der Philosophie hervorbringt, und zwar ohne zu versuchen, irgendeine universale Form der Rechtfertigung zu etablieren, die es dem Menschen ermöglicht, sich selbst wieder in Ordnung zu bringen, indem er eben diese Trennung selbst fortwährend vergrößert und ausmalt, als Uranfang und Wesen der persönlichen Existenz. Das Hauptanliegen dieser Philosophie ist es daher nicht, die erhobenen Fragen zu beantworten, sondern die Fragen selbst auf die Spitze zu treiben, bis sie den ganzen Menschen beschäftigen und zu etwas Persönlichem, Dringendem, Quälendem gemacht werden. Solche Fragen können nicht einfach nur die traditionellen Fragen der verschiedenen Schulrichtungen sein, auch nicht einfach nur desinteressierte Fragen aus Neugier über die Bedingungen des Wissens oder der Moral oder des ästhetischen Urteils, denn was durch die Trennung des Menschen von sich selbst und der Welt in Frage gestellt wird, ist sein eigenes Dasein und das Dasein der objektiven Welt. […] Diese Fragen sind nicht theoretisch sondern existenziell; durch den Einschnitt, der das existierende Individuum sich seiner selbst und seiner Welt bewusst macht, wird es sich selbst zur Frage, wird ihm das Leben zur Frage. […] Existenzphilosophien beharren darauf, dass jegliche schlichte und positive Antwort falsch ist, weil die Wahrheit in der unüberwindbaren Zweideutigkeit liegt, die im Herzen des Menschen und der Welt steckt.[e]

Existenzphilosophien bestehen also darauf, Fragen über Selbst und die Welt zu stellen, und gleichzeitig versäumen sie nicht, darauf zu beharren, dass diese nicht zu beantworten sind.[f] Über diesen Punkt der Frustration hinaus können diese Philosophien nicht vordringen. Auch der Buddha besteht darauf, dass Fragen über das Selbst und die Welt nicht zu beantworten sind, indem er sich entweder weigert, sie zu beantworten,[g] oder indem er aufzeigt, dass keine Aussage über das Selbst und die Welt zu rechtfertigen ist.[h] Aber – und hier liegt der entscheidende Unterschied – der Buddha kann über diesen Punkt hinaus vordringen und tut es auch: natürlich nicht, indem er das Unbeantwortbare beantwortet, sondern indem er den Weg zeigt, der zum endgültigen Aufhören aller Fragen über das Selbst und die Welt führt.[i j] Um Missverständnissen vorzubeugen: Die Existenzphilosophien sind kein Ersatz für die Buddhalehre – für die es in der Tat keinen Ersatz geben kann.[k] Die Fragen, auf denen sie beharren,

sind die Fragen eines *puthujjana*, eines Weltlings,[l] und obwohl sie sehen, dass sie nicht zu beantworten sind, haben sie keine Alternative als sie weiterhin zu stellen; denn die stillschweigende Annahme, auf der all diese Philosophien beruhen, ist, dass die Fragen gültig sind. Sie sehen sich mit einer Zweideutigkeit konfrontiert, die sie nicht lösen können.[m] Der Buddha dagegen sieht, dass die Fragen *nicht* gültig sind und wenn man sie stellt, begeht man den Fehler, anzunehmen, dass sie es sind. Jemand, der die Lehre des Buddha verstanden hat, stellt diese Fragen nicht mehr; er ist ein *ariya*, ein „Edler", kein *puthujjana* mehr und er befindet sich außerhalb des Gültigkeitsbereichs der Existenzphilosophien; aber er wäre niemals an dem Punkt angelangt, der Buddhalehre zuzuhören, wäre er nicht erst einmal durch existenzielle Fragen aufgestört worden, Fragen über sich selbst und die Welt. Das soll natürlich keinesfalls unterstellen, dass es notwendig ist, ein Existenzialist zu werden, bevor man den Buddha verstehen kann: Jeder intelligente Mensch stellt sich naturgemäß Fragen über das Wesen und die Bedeutung seiner eigenen Existenz, und vorausgesetzt, er lehnt es ab, sich mit der erstbesten wohlfeilen Antwort zufriedenzugeben, hat er die gleiche gute Ausgangsposition, die Buddhalehre zu begreifen, wenn er sie hört, wie jeder andere. Dennoch bereitet es vielen Leuten Kopfzerbrechen, wenn sie zum ersten Mal auf die Suttas stoßen, was denn deren Relevanz im ausgefeilten Kontext modernen Denkens sei; und für sie mag der Hinweis hilfreich sein, dass die Existenzphilosophien einen Zugang zu den Suttas bahnen (das soll heißen, in ihrer allgemeinen Methodik, nicht in ihren jeweiligen Schlussfolgerungen).

Die Notiz zur Fundamentalen Struktur erfordert vielleicht eine Anmerkung. Sie wird denjenigen als Denkwerkzeug[n] angeboten, die nach etwas dieser Art suchen, und solche Menschen werden feststellen, dass sie sich selbst erklärt. Die Tatsache, dass sie unvollendet ist, spielt keine große Rolle, denn jeder, dem es gelingt, dem Vorhandenen soweit zu folgen, wird in der Lage sein, sie selbst weiter fortzuführen, so wie es ihm beliebt. Diejenigen, die nicht in der Lage sind zu verstehen, worum es überhaupt geht, sind gut beraten, sie einfach zu ignorieren: Nicht jeder benötigt so einen Apparat, um effektiv denken zu können. Die Anregung zur Figur in §I/13 stammt ursprünglich (wenn auch nicht in dieser Form) aus einem Kapitel von Eddington,[o] aber weder ihre Anwendung, noch die Art und Weise dort hinzugelangen, wie sie in dieser Notiz beschrieben wird, scheint allzuviel mit Eddingtons Auffassung gemein zu haben.[p]

Ein Pāli-Deutsch Glossar findet sich am Ende der *Notizen*. Deutsche Übersetzungen stehen unter den zitierten Pāli-Passagen. Sie sollen das Buch jenen zugänglicher machen, die kein Pāli können, aber in der Hoffnung, dass sie es lohnend finden werden, sich diese nicht sehr schwierige

Sprache anzueignen. Ein paar zusätzliche Texte, auf die sich die *Notizen* beziehen, ohne sie zu zitieren, stehen ebenfalls im Anhang.

Alle Textquellen werden (I) durch die Sutta-Nummer und im Falle der Saṁyutta- und Aṅguttaraquellen auch durch den Saṁyutta-Titel bzw. die Nipāta-Nummer angegeben, sowie (II) durch die Nummern von Band und Seite der PTS-Ausgaben. Die PTS-Quellenangabe steht in spitzen Klammern nach der Sutta-Nummer.

Die Ansichten, die in diesem Buch zum Ausdruck kommen, werden vielleicht in manchen Kreisen als zweifelhaft oder gar definitiv falsch betrachtet werden. Um Missverständnissen vorzubeugen, sollte ich daher klarstellen, dass ich als Autor für diese Ansichten allein verantwortlich bin und diese nicht die Meinung irgendeiner anderen Person oder Körperschaft darstellen.

Būndala, Ceylon *Ñāṇavīra*
14. September 1964

*Anmerkungen:*

a. Diese Bücher des Pālikanons stellen die Lehre des Buddha korrekt dar und können in jeder Hinsicht als vertrauenswürdig gelten. (Vinayapiṭaka): Suttavibhaṅga, Mahāvagga, Cūḷavagga; (Suttapiṭaka:) Dīghanikāya, Majjhimanikāya, Saṁyuttanikāya, Aṅguttaranikāya, Suttanipāta, Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Theratherīgāthā. (Die Jātaka-Verse mögen authentisch sein, kommen aber im Rahmen dieser Notizen nicht vor.) Keine anderen Pālibücher, welcher Art auch immer, sollten als maßgeblich gelten; und Unkenntnis in Bezug auf diese (und das gilt besonders für die traditionellen Kommentare) kann als echter Vorteil gewertet werden, denn dann gibt es weniger, das es zu verlernen gilt.

b. Das Wörterbuch der PTS (London Pali Text Society) zum Beispiel nimmt an, dass sich das Wort *attā* in den Suttas entweder auf ein Phänomen von rein historischem Interesse (des siebten und sechsten Jahrhunderts v. Chr.), bekannt als eine „Seele“ bezieht, oder auf das rückbezügliche „selbst“, offenbar von rein grammatischem Interesse. Jeder Hinweis, dass es da einen Zusammenhang (von rein lebenswichtigem Interesse) zwischen „Seele“ und „selbst“ geben könnte, wird geflissentlich vermieden

c. Die sterile Situation des Gelehrten ist von Kierkegaard auf bewundernswerte Weise zusammengefasst worden:

> Mag der wissenschaftlich Forschende auch mit rastlosem Eifer arbeiten, mag er sogar sein Leben im begeisterten Dienst für die Wissenschaft verkürzen, mag der Spekulierende weder Zeit

> sparen noch Fleiß scheuen: Sie sind doch nicht unendlich persönlich in Leidenschaft interessiert, im Gegenteil, sie wollen es nicht einmal sein. Ihre Betrachtung will objektiv, interesselos sein. Was das Verhältnis des Subjekts zu der erkannten Wahrheit betrifft, so nimmt man an, dass es mit der Aneignung der Wahrheit, wenn nur erst das objektiv Wahre zuwege gebracht ist, eine Kleinigkeit ist, die man von selbst als Zugabe beim Kauf mitbekommt, und am Ende ist es mit dem Individuum doch auch gleichgültig. Gerade darin liegt nämlich die erhabene Ruhe des Forschers und die komische Gedankenlosigkeit des Nachschwätzers. – S. Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* , zweibändige Ausgabe, Deutsch von Hans Martin Junghans, Grevenberg Verlag, Simmerath 2003, Band 1, Seite 18.

Und hier ist Nietzsche:

> „Die Tüchtigkeit unsrer besten Gelehrten, ihr besinnungsloser Fleiß, ihr Tag und Nacht rauchender Kopf, ihre Handwerks-Meisterschaft selbst – wie oft hat das alles seinen eigentlichen Sinn darin, sich selbst irgend etwas nicht mehr sichtbar werden zu lassen! Die Wissenschaft als Mittel der Selbst-Betäubung: Kennt ihr das? ...“ . – F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 3. Abhandlung, S. 135, Goldmann Verlag, München 1992

Und so werden wir in dem gelehrten Aufsatz zu *Tāvatiṁsa* im PTS-Wörterbuch informiert: „Gute Buddhisten werden nach ihrem Tod in dieser Welt im Himmel wiedergeboren.“ Aber uns wird nicht gesagt, wo gute Gelehrte wiedergeboren werden.

Natürlich vergessen wir nicht, was wir den Gelehrten zu verdanken haben – sorgfältig gemachte genaue Ausgaben, Grammatiken, Wörterbücher, Konkordanzen, alles Dinge, die die Aufgabe des Textelesens wunderbar erleichtern – und wir sind ihnen gebührend dankbar dafür; aber alle Wissenschaft des Gelehrten führt nicht zu einem *Verständnis* der Texte, wie Stcherbatskys Wehklagen bestätigt:

> Obwohl hundert Jahre vergangen sind, seit in Europa mit dem wissenschaftlichen Studium des Buddhismus begonnen wurde, tappen wir trotzdem noch im Dunkeln hinsichtlich der grundlegenden Lehren dieser Religion und ihrer Philosophie. Sicherlich hat sich keine andere Religion als so widerspenstig gegenüber klarer Formulierung erwiesen. – T. Stcherbatsky, *Der Begriff des Buddhistischen Nirvāṇa*, Leningrad 1927, S.1

d. H.J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, Routledge & Kegan Paul, London 1952, S.83

e. H.J. Blackham, *a.a.O.*, S.151-153

f. Der Gelehrte oder Wissenschaftler mit seiner objektiven Methodik kann solche Fragen nicht einmal stellen, da er vom Prinzip her nichts von einem Selbst weiß und auch nicht wissen will und daher weiß er auch nichts von dessen untrennbarem Gegenstück, der Welt. (Die Welt, so müssen wir verstehen, wird als solche nur in Bezug auf ein Selbst bestimmt; denn sie ist im Grunde das, „was zu einem Selbst gehört", sie ist das, worin sich das Selbst befindet, worin es verflochten ist. Meine Welt ist, wie Heidegger sagt, die Welt meiner Beschäftigung und Bedeutung, d.h. *eine organisierte Perspektive von Dingen, die alle für mich bedeutend sind und mich bedeuten.* Die Sammlung von unabhängigen öffentlichen Fakten, die von der naturwissenschaftlichen Methode produziert wird, ist ihrer Natur nach unfähig, eine Welt zu konstituieren, da ihr gänzlich eine einigende persönliche Bestimmung fehlt – diese zu eliminieren ist in der Tat die Angelegenheit der Wissenschaft. Dinge, nicht Tatsachen – Herrn Wittgenstein um Verlaub – machen meine Welt aus.

g. *Ekaṁ antaṁ nisinno kho Vacchagotto paribbājako Bhagavantaṁ etad avoca. Kin nu kho bho Gotama, atth'attā ti. Evaṁ vutte Bhagavā tuṇhī ahosi. Kim pana bho Gotama, n'atth'attā ti. Dutiyam pi kho Bhagavā tuṇhī ahosi. Atha kho Vacchagotto paribbājako uṭṭhāyāsanā pakkāmi.*

Avyākata Saṁy. 10 <S.IV,400>

Seitlich sitzend sagte der Wanderasket Vacchagotta zum Erhabenen: „Wie ist das, Meister Gotama, gibt es ein Selbst?" – Nach diesen Worten schwieg der Erhabene. – „Wie ist das, Meister Gotama, gibt es ein Selbst nicht?" – Auch ein zweites Mal schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Wanderasket Vacchagotta von seinem Sitz und ging fort.

h. *Tatra bhikkhave ye te samaṇabrāhmaṇā evaṁvādino evaṁdiṭṭhino, Sassato attā ca loko ca [Asassato attā ca loko ca* (und so weiter)*], idam eva saccaṁ mogham aññan ti, tesaṁ vata aññatr'eva saddhāya aññatra ruciyā aññatra anussavā aññatra ākāraparivitakkā aññatra diṭṭhinijjhānakkhantiyā paccattaṁ yeva ñāṇaṁ bhavissati parisuddhaṁ pariyodātan ti n'etaṁ ṭhānaṁ vijjati.*

Majjhima 102 <M.II,234>

Darin, ihr Bhikkhus, was jene Mönche und Brahmanen anbelangt, die eine Lehrmeinung und Ansicht wie diese vertreten „Das Selbst und die Welt sind ewig [Das Selbst und die Welt sind nicht ewig (und so weiter)]: nur dies ist wahr, alles andere ist falsch", dass sie abgesehen von Vertrauen, abgesehen von Billigung, abgesehen von mündlicher

Überlieferung, abgesehen von Ausdenken, abgesehen von reflektivem Übernehmen einer Ansicht irgendeine reine und klare persönliche Kenntnis dieser Dinge haben sollten, das ist unmöglich.

i. *Tayidaṁ saṅkhataṁ oḷārikaṁ, atthi kho pana sankhārānaṁ nirodho, Atth'etan ti. Iti viditvā tassa nissaraṇadassāvī Tathāgato tad upātivatto.*

Ebd.

Dies ist gestaltet und grob, aber es gibt ein Aufhören der Gestaltungen. Weil der Tathāgata weiß, „es gibt dies", und weil er sieht, wie man diesem entkommt, hat er dieses überschritten.

Aus diesem Grund wird das Ariya Dhamma *lokuttara*, „jenseits der Welt" genannt.

j. Es ist heutzutage Mode, die moderne Naturwissenschaft zur Bestätigung der *anattā*-Lehre des Buddha hochzujubeln. Hier ein Beispiel aus einem kürzlich erschienenen Buch: „Dieses Leersein von Selbstheit, das das besondere Merkmal der buddhistischen Daseinsanalyse darstellt, ist eine Sichtweise, die in völliger Übereinstimmung mit den Schlüssen steht, die von modernen wissenschaftlichen Denkern gezogen wurden, die dort unabhängig angelangten."[k] Es wird angenommen, dass der Buddha das Problem des Selbst und der Welt löste, einfach indem er die unpersönliche Haltung wissenschaftlicher Objektivität vorwegnahm und sich aneignete. Es ist unwahrscheinlich, dass der gereifte Denker von so etwas aufgehalten wird, aber ein Anfänger wird leicht in die Irre geführt.

k. Unabhängig bei der Lehre des Buddha angelangen bedeutet, selbst ein Buddha zu werden.

*N'atthi kho ito bahiddhā añño samaṇo vā brāhmaṇo vā yo evaṁ bhūtaṁ taccaṁ tathaṁ dhammaṁ deseti yathā Bhagavā.*

Indriya Samy. 53 <S.V,230>

Außerhalb von hier gibt es keinen anderen Mönch oder Brahmanen, der so eine wirkliche, echte, wahre Lehre aufzeigt wie der Erhabene.

l. Siehe z.B. Sabbāsava Sutta, Majjhima 2 <M.I,8>:

*Ahan nu kho'smi, no nu kho'smi, kin nu kho'smi, kathan nu kho'smi,* und so weiter.

Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich?

m. Etliche dieser Philosophien deuten in ihrer Schlussfolgerung auf eine mystische Lösung der existenziellen Zweideutigkeit hin, sie trachten danach, diese in irgendeiner Form von Transzendentem Wesen oder Transzendentem Dasein* zu rechtfertigen. Aber sie *leugnen* die Zweideutigkeit

nicht. Praktizierende Mystiker dagegen, die ihre Gnadenschau hatten, die Vereinigung mit dem Göttlichen Urgrund verwirklichten, sind völlig zufrieden damit, so hat es den Anschein, dass die Zweideutigkeit während ihres mystischen Erlebnisses nicht mehr existierte. Aber der eine wie der andere gibt zu, dass die Natur des Göttlichen Urgrunds (oder die Letztendliche Wirklichkeit oder wie sie es auch immer nennen mögen) nicht beschreibbar ist. Mit anderen Worten, es gelingt ihnen zumindest zeitweilig, das Mysterium des Individuums zu eliminieren, indem sie es zu höherer Potenz erheben: Sie umhüllen das Mysterium mit Dem Mysterium, so dass es nicht länger sichtbar ist. („Indem du nicht an das Selbst denkst, transzendiere das Selbst." – Augustinus). Aber ein Paradox wird nicht gelöst, indem man es in ein noch größeres einwickelt; im Gegenteil, es geht darum, es auszupacken. Mahāyāna und Zen haben einen starken mystischen Beigeschmack, aber in den Pāli-Suttas findet sich nichts davon. Zum Mystischen neigende Leser werden feststellen, dass diese *Notizen* nicht sehr nach ihrem Geschmack sind.

n. Es dient *negativem* Denken. „Gerade weil das Negative im Dasein vorhanden ist und überall vorhanden ist (denn Dasein, Existenz ist beständig im Werden), darum kommt es darauf an, als einzige Rettung davor, beständig darauf aufmerksam zu sein." – S. Kierkegaard, *a.a.O.*, S. 73. Positives oder abstraktes Denken abstrahiert von der Existenz und ist somit nicht in der Lage, diese kontinuierlich zu denken. Die Schwierigkeit, die sich für den positiven Denker ergibt, wird von Kierkegaard auf folgende Weise ausgedrückt.

> Die Existenz unter der Form der Ewigkeit (*sub specie æterni*) und in der Abstraktion zu denken, heißt, sie wesentlich aufheben … Existenz lässt sich nicht ohne Bewegung denken, und Bewegung lässt sich nicht unter der Form der Ewigkeit (*sub specie æterni*) denken. Die Bewegung auslassen ist nicht gerade ein Meisterstück … Insofern alles Denken indessen ewig ist, ist die Schwierigkeit für den Existierenden gegeben. Mit der Existenz umgehen ist eine überaus schwierige Sache, ebenso wie mit der Bewegung. Denke ich sie, so hebe ich sie auf, und damit denke ich sie nicht. Da könnte es wohl richtig scheinen zu sagen, dass es etwas gibt, was sich nicht denken lässt: das Existieren. Aber da ist die Schwierigkeit wiederum, dass die Existenz es dadurch zusammen setzt, dass der Denkende existiert." – S. Kierkegaard, *a.a.O.*, Bd. 2, S. 9.

o. A.S. Eddington, *New Pathways in Science*, Cambridge 1935, Ch. XII.

p. A.S. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge 1939, Ch. IX & X. Die zweideutige Haltung des Quantenphysikers, der gleichzeitig die reflexive Einstellung der Phänomenologie (die den Beobachter erfordert) und die objektive Einstellung der Wissenschaft (die den Beobachter eliminiert) einnimmt und seine Ergebnisse dabei in Gleichungen ausdrückt, deren Glieder auf dem Prinzip, dass Schwarz Weiß ist, beruhen, macht ihn höchst ungeeignet, verständliche Philosophie hervorzubringen. (Camus bemerkt in *L'Homme Révolté* [Gallimard, Paris 1951, S. 126] zu Bretons surrealistischem Gedankengut, es biete das seltsame Spektakel einer westlichen Denkweise, bei der das Prinzip der Analogie hartnäckig bevorzugt wird, zu Lasten der Prinzipien von Identität und Widerspruch. Und doch macht uns Dirac in *The Principles of Quantum Mechanics* [Oxford <1930> 1958] ohne mit der Wimper zu zucken mit gewissen abstrakten Mengen bekannt, die dieser Theorie zu Grunde liegen, die [S. 53] „durch Zahlensätze mit analogen mathematischen Eigenschaften" ersetzt werden können. Diese abstrakten Mengen haben, während man so die ersten Kapitel liest, in der Tat etwas Surrealistisches an sich.)

{* Das Wort ist im Englischen ebenfalls zweideutig: Transcendental Being.}

*ABKÜRZUNGEN*

| | |
|---|---|
| NP | Eine Notiz zu Paṭiccasamuppāda |
| PS | Paramattha Sacca |
| KN | Kürzere Notizen |
| FS | Fundamentale Struktur |

# 1. Eine Notiz zu Paṭiccasamuppāda

*Api c'Udāyi tiṭṭhatu pubbanto tiṭṭhatu aparanto, dhammaṁ te desessāmi: Imasmiṁ sati idaṁ hoti, imass'uppādā idaṁ uppajjati; imasmiṁ asati idaṁ na hoti, imassa nirodhā idaṁ nirujjhatī ti.*

Majjhima 79 <M.II,32>

Aber, Udāyi, lass die Vergangenheit sein, lass die Zukunft sein, ich werde dich das Dhamma lehren: Wenn dies ist, ist dieses, mit der Entstehung von diesem entsteht dieses; wenn dies nicht ist, ist dieses nicht, mit dem Aufhören von diesem hört dieses auf.

*Imasmiṁ sati idaṁ hoti, imass'uppādā idaṁ uppajjati; yadidaṁ avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṁ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṁ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṁ sokaparidevadukkhadomanass'upāyāsā sambhavanti; evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

Wenn dies ist, ist dieses, mit der Entstehung von diesem entsteht dieses, das heißt, bedingt durch Unwissenheit sind Gestaltungen, bedingt durch Gestaltungen ist Bewusstsein, bedingt durch Bewusstsein ist Name&Form, bedingt durch Name&Form ist das sechsfache Sinnesgebiet, bedingt durch das sechsfache Sinnesgebiet ist Kontakt, bedingt durch Kontakt ist Gefühl, bedingt durch Gefühl ist Begehren, bedingt durch Begehren ist Festhalten, bedingt durch Festhalten ist Dasein, bedingt durch Dasein ist Geburt, bedingt durch Geburt treten Altern&Tod, Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung ins Dasein; so ist der Ursprung dieser ganzen Leidensmasse.

*Imasmiṁ asati idaṁ na hoti, imassa nirodhā idaṁ nirujjhati; yadidaṁ avijjānirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaraṇaṁ sokaparidevadukkhadomanass'upāyāsā nirujjhanti; evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.*

Majjhima 38 <M.I,262-263 & 264>

Wenn dies nicht ist, ist dieses nicht, mit dem Aufhören von diesem hört dieses auf, das heißt, mit dem Aufhören von Unwissenheit ist Aufhören von Gestaltungen, mit dem Aufhören von Gestaltungen ist Aufhören von Bewusstsein, mit dem Aufhören von Bewusstsein ist Aufhören von

> Name&Form, mit dem Aufhören von Name&Form ist Aufhören des sechsfachen Sinnesgebiets, mit dem Aufhören des sechsfachen Sinnesgebiets ist Aufhören von Kontakt, mit dem Aufhören von Kontakt ist Aufhören von Gefühl, mit dem Aufhören von Gefühl ist Aufhören von Begehren, mit dem Aufhören von Begehren ist Aufhören von Festhalten, mit dem Aufhören von Festhalten ist Aufhören von Dasein, mit dem Aufhören von Dasein ist Aufhören von Geburt, mit dem Aufhören von Geburt hören Altern&Tod, Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung auf; so ist das Aufhören dieser ganzen Leidensmasse.

1. Die traditionelle Interpretation von *paṭiccasamuppāda* (das heißt, in ihrer üblichen zwölfgliedrigen Formel) hat ihre Wurzeln offenbar im Paṭisambhidāmagga <I,52> oder vielleicht im Abhidhammapiṭaka. Diese Interpretation wird dann vollständig im Visuddhimagga <Kap. XVII> dargelegt. Sie kann in Kürze so zusammengefasst werden: *avijjā* und *saṅkhārā* sind *kamma* im *letzten* Leben und ihr *vipāka* ist *viññāṇa*, *nāmarūpa*, *saḷāyatana*, *phassa* und *vedanā* im *jetzigen* Leben; *taṇhā*, *upādāna* und *bhava* sind *kamma* im *jetzigen* Leben und ihr *vipāka* ist *jāti* und *jarāmaraṇa* im *nächsten* Leben.

2. Diese *Notiz* geht erstens davon aus, dass der Leser diese traditionelle Interpretation kennt und zweitens, dass er damit nicht zufrieden ist. Es ist daher nicht beabsichtigt, in eine ausführliche Diskussion dieser Interpretation einzusteigen, sondern nur kurz aufzuzeigen, dass die Unzufriedenheit damit durchaus berechtigt ist, um dann eine Herangehensweise zu skizzieren, die vielleicht als befriedigender empfunden wird.

3. Nach der traditionellen Interpretation ist *vedanā kammavipāka*. Ein Blick auf Vedanā Saṁy. 21 <S.IV,230> zeigt, zumindest insofern es um körperliches Gefühl geht (davon handelt die Lehrrede offensichtlich), gibt es sieben Gründe für dieses, die ausdrücklich nicht *kammavipāka* sind. Erst an achter Stelle finden wir *kammavipākajā vedanā*. Das würde augenblicklich die Anwendbarkeit von *paṭiccasamuppāda* auf nur bestimmte Gefühle begrenzen und würde andere ausschließen, falls die traditionelle Interpretation Recht hat. Einige dieser körperlichen Gefühle wären *paṭiccasamuppanna*, aber nicht alle; und das würde wohl kaum mit zum Beispiel dieser Passage zusammenpassen:

> *Paṭiccasamuppannaṁ kho āvuso sukhadukkhaṁ vuttaṁ Bhagavatā.*
> (Nidāna Samy. 25 <S.II,38>).
>
> Abhängig entstanden, Freund, sind Angenehmes und Schmerz, so ist vom Erhabenen gesagt worden.

4. Es gibt allerdings noch ein ernsteres Problem in Bezug auf Gefühl. In Aṅguttara Ⅲ,62 <A.I,176> wird deutlich, dass *somanassa*, *domanassa* und *upekkhā* in *vedanā* enthalten sind, ganz spezifisch im Kontext der *paṭiccasamuppāda*-Formel. Aber diese drei Gefühle sind geistig und entstehen (wie uns die Lehrrede sagt), wenn sich der Geist mit einem bestimmten Objekt beschäftigt (*upavicarati*); also bringen sie *cetanā*, „Absicht", bereits in ihrer Struktur mit ins Spiel. Und der Kommentar zu der Lehrrede lässt das wohl zu, aber damit muss er diese geistigen Gefühle entweder von der *paṭiccasamuppāda*-Formel ausschließen oder behaupten, sie seien *vipāka*. In beiden Fällen würde der Kommentar der vorliegenden Lehrrede widersprechen. Diese Lehrrede (die aus erster Hand studiert werden sollte) schließt diese Gefühle nicht nur in *vedanā* ein, sie stellt auch insbesondere fest: Wenn man die Ansicht vertritt, was immer man erlebt, ob angenehm, unangenehm oder neutral, beruhe auf Handlungen der Vergangenheit, dann nimmt man eine deterministische Haltung ein, nach der gegenwärtige Handlung zwecklos ist – man ist ein Mörder aufgrund zurückliegender Handlungen, ein Dieb aufgrund zurückliegender Handlungen und so weiter. Wenn man diese geistigen Gefühle als *vipāka* annimmt, würde man genau dieser falschen Ansicht verfallen; und statt dies zu tun, zieht es die traditionelle Interpretation tatsächlich vor, sie von *paṭiccasamuppāda*, zumindest als *vedanā*, auszuschließen (siehe Visuddhimagga, *a.a.O.*). Pech für die traditionelle Interpretation, es gibt Suttas (z.B. Majjhima 9 <M.I,53>[1]), die den *paṭiccasamuppāda*-Punkt *nāmarūpa* – der traditionell ebenfalls als *vipāka* betrachtet wird – (unter anderem) nicht nur als *vedanā* definiert, sondern auch als *cetanā*, und unser Kommentar sieht sich genötigt, von *vipāka-cetanā* zu sprechen. Aber der Buddha hat gesagt (Aṅguttara Ⅵ,63 <A.Ⅲ,415>[2]), dass *kamma cetanā* ist (Handlung ist Absicht), und die Idee von *vipākacetanā* ist folglich ein glatter Widerspruch in sich. (Schließlich ist es nur nötig, einen Augenblick lang nachzudenken, um zu sehen: Wenn das erlebte angenehme Gefühl, z.B. wenn ich in lustvollen Gedanken schwelge, *vipāka* irgendeines früheren *kamma* ist, dann habe ich in dieser Sache keinerlei gegenwärtige Verantwortung und kann nichts daran ändern. Aber aus eigener Erfahrung weiß ich, dass dem nicht so ist: Wenn ich mich entschließe, dem Angenehmen zu frönen, indem ich lustvolle Gedanken denke, dann kann ich das tun und ich kann mich auch entschließen [wenn ich gute Gründe dafür sehe], mich solcher Gedanken zu enthalten.)[a]

5. Wir wollen jetzt *saṅkhārā* betrachten: Den Begriff versuchen wir im Moment noch nicht zu übersetzen, um der Auseinandersetzung mit dem Sachverhalt nicht vorzugreifen. Wir wenden uns Nidāna Saṁy. 2 <S.Ⅱ,4> zu, um eine Definition von *saṅkhārā* im Kontext der *paṭiccasamuppāda*-Formel zu erhalten.

> *Katame ca bhikkhave saṅkhārā. Tayo'me bhikkhave saṅkhārā, kāya-saṅkhāro vacīsaṅkhāro cittasaṅkhāro. Ime vuccanti bhikkhave saṅkhārā.*
>
> Und was, ihr Bhikkhus, sind *saṅkhārā*? Es gibt, ihr Bhikkhus, diese drei *saṅkhārā*: Körper-*saṅkhāra*, Sprach-*saṅkhāra*, Herz/Geist-*saṅkhāra*. Diese, ihr Bhikkhus, werden *saṅkhāra* genannt.

Aber was sind Körper(*kāya*)-*saṅkhāra*, Sprach(*vacī*)-*saṅkhāra*, Herz/Geist-(*citta*)-*saṅkhāra*? Das Cūḷavedalla Sutta (Majjhima 44 <M.I,301> und vgl. Citta Saṁy. 6 <S.IV,293>) wird es uns sagen.

> *Kati pan'ayye saṅkhārā ti. Tayo'me āvuso Visākha saṅkhārā, kāya-saṅkhāro vacīsaṅkhāro cittasaṅkhāro ti. Katamo pan'ayye kāyasaṅkhāro, katamo vacīsaṅkhāro, katamo cittasaṅkhāro ti. Assāsapassāsā kho āvuso Visākha kāyasaṅkhāro, vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti. Kasmā pan'ayye assāsapassāsā kāyasaṅkhāro, kasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, kasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti. Assāsapassāsā kho āvuso Visākha kāyikā, ete dhammā kāyapaṭibaddhā, tasmā assāsapassāsā kāyasaṅkhāro. Pubbe kho āvuso Visākha vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṁ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro. Saññā ca vedanā ca cetasikā, ete dhammā cittapaṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkharo ti.*
>
> Aber Ehrwürdige, wie viele *saṅkhārā* gibt es? – Es gibt, Freund Visākha, diese drei *saṅkhārā*: Körper-(*kāya*)-*saṅkhāra*, Sprach-(*vacī*)-*saṅkhāra*, Herz/Geist-(*citta*)-*saṅkhāra*. – Was aber, Ehrwürdige, ist Körper-*saṅkhāra*, Sprach-*saṅkhāra*, Herz/Geist-*saṅkhāra*? – Ein-&Ausatmen, Freund Visākha, sind Körper-*saṅkhāra*, Gedankenfassen&Nachdenken sind Sprach-*saṅkhāra*, Wahrnehmung und Gefühl sind Herz/Geist-*saṅkhāra*. – Warum aber, Ehrwürdige, sind Ein-&Ausatmen Körper-*saṅkhāra*, warum sind Gedankenfassen& Nachdenken Sprach-*saṅkhāra*, warum sind Wahrnehmung und Gefühl Herz/Geist-*saṅkhāra*? - Ein-&Ausatmen, Freund Visākha, sind körperlich, diese Dinge sind eng mit dem Körper verbunden, deshalb sind Ein-&Ausatmen Körper-*saṅkhāra*. Zuerst hat man einen Gedanken gefasst und nachgedacht und danach beginnt man zu sprechen, deshalb sind Gedankenfassen&Nachdenken Sprach-*saṅkhāra*. Wahrnehmung und Gefühl sind herz-geistig, diese Dinge sind mit dem Herz/Geist eng verbunden, deshalb sind Wahrnehmung und Gefühl Herz/Geist-*saṅkhāra*.

Nun sagt die traditionelle Interpretation, *saṅkhārā* im Kontext von *paṭicca-samuppāda* sind *kamma*, weil sie *cetanā* sind. Heißt das, wir sollen das Ein-&Ausatmen, Gedankenfassen&Nachdenken, bzw. Wahrnehmung und Gefühl als körperliches, sprachliches und geistiges *kamma* (oder *cetanā*) verstehen? Ist meine gegenwärtige Existenz das Ergebnis meines Atmens

im letzten Leben? Ist Gedankenfassen und Nachdenken *sprachliche* Handlung? Müssen wir Wahrnehmung und Gefühl als Absicht auffassen, wenn doch die Suttas zwischen ihnen unterscheiden (*Phuṭṭho bhikkhave vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho sañjānāti.* – Kontaktberührt, ihr Bhikkhus, fühlt man, kontaktberührt beabsichtigt man, kontaktberührt nimmt man wahr. [Saḷāyatana Saṁy. 93 <S.IV,68>])? Sicher mag *saṅkhārā* gelegentlich *cetanā* sein (z.B. Khandha Saṁy. 56 <S.III,60>[3]); aber dies ist auf keinen Fall immer so. Das Cūḷavedalla Sutta sagt uns klar und deutlich, in welchem Sinne Ein-&Ausatmen, Gedankenfassen&Nachdenken, sowie Wahrnehmung und Gefühl *saṅkhārā* sind (nämlich, dass Körper, Sprache und Herz/Geist [*citta*] aufs Engste mit ihnen verbunden sind und nicht ohne sie auftreten); und man würde der Lehrrede Gewalt antun, wenn man *saṅkhārā* hier als *cetanā* interpretierte.

6. Trotzdem wäre es falsch, aufgrund des Vorangegangenen anzunehmen, dass *saṅkhārā* im Kontext von *paṭiccasamuppāda* nicht *cetanā* bedeuten *kann*. Eine Lehrrede (Nidāna Saṁy. 51 <S.II,82>) gibt *saṅkhārā* in diesem Kontext als *puññābhisaṅkhāra*, *apuññābhisaṅkhāra* und *āneñjābhisaṅkhāra* an, und es ist ziemlich klar, dass wir *saṅkhārā* hier als irgendeine Art von *cetanā* verstehen *müssen*. In der Tat greift die traditionelle Interpretation auf genau diese Lehrrede zurück, um ihre Auffassung von *saṅkhārā* im Kontext der *paṭiccasamuppāda*-Formel zu rechtfertigen. Man mag sich fragen, wie die traditionelle Interpretation das Problem umgeht, *assāsapassāsā*, *vitakkavicārā*, sowie *saññā* und *vedanā*, der Cūḷavedalla-sutta-Passage zum Trotz, als *cetanā* zu erläutern. Die Antwort ist simpel: Der traditionellen Interpretation beliebt es, *cittasaṅkhāra* mit *manosaṅkhāra* zu identifizieren; und sie behauptet glatt (im Visuddhimagga), dass *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *cittasaṅkhāra* identisch sind mit *kāyasañcetanā*, *vacīsañcetanā* und *manosañcetanā* – siehe §16 – und ignoriert das Cūḷavedalla Sutta gänzlich. Dem Problem wird somit diskret untersagt sich zu zeigen.

7. Zweifellos könnte man noch mehr solcher spezifischer Unzulänglichkeiten und Inkonsistenzen in der traditionellen Interpretation von *paṭiccasamuppāda* finden, aber nachdem dies keine Streitschrift ist, liegt uns nicht daran, danach zu suchen. Es bleibt allerdings noch ein Grund zur Unzufriedenheit mit der generellen Art und Weise dieser Interpretation zu nennen. Der Buddha hat gesagt (Majjhima 28 <M.I,191>), wer das Dhamma sieht, sieht *paṭiccasamuppāda*, und er hat auch gesagt, das Dhamma sei *sandiṭṭhika* und *akālika*, es sei unmittelbar sichtbar und habe nichts mit Zeit zu tun (siehe insbesondere M. 38 <M.I,265>). Nun ist offensichtlich, dass die zwölf Glieder von *avijjā* bis *jarāmaraṇa* nicht alle gleichzeitig gesehen werden können, wenn die traditionelle Interpretation korrekt ist; denn sie breiten sich über drei aufeinander folgende Existenzen aus. Ich könnte

zum Beispiel gegenwärtiges *viññāṇa* bis *vedanā* sehen, aber ich kann *jetzt* das *kamma* des letzten Lebens – *avijjā* bis *saṅkhārā*, die (nach der traditionellen Interpretation) die Ursache dieser gegenwärtigen Dinge waren – nicht sehen. Oder ich könnte *taṇhā* und so weiter sehen, aber *jetzt* kann ich *jāti* und *jarāmaraṇa*, die aus diesen Dingen im *nächsten* Leben resultieren werden, nicht sehen. Und die Situation wird auch nicht besser, wenn man argumentiert, dass es möglich ist, diese zwölf Glieder alle auf einmal zu sehen, weil sie ja alle in jedem Leben vorhanden sind. Es ist zweifellos wahr, dass all diese Dinge auf einmal gesehen werden können, aber *avijjā* und *saṅkhārā*, die ich jetzt sehe, sind die Ursache (sagt die traditionelle Interpretation) von *viññāṇa* bis *vedanā* im nächsten Leben und haben keinen ursächlichen Zusammenhang mit dem *viññāṇa* bis *vedanā*, das ich *jetzt* sehe. Mit anderen Worten, die Beziehung *saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ* ist in beiden Fällen nicht zu sehen. Die Konsequenz davon: Die *paṭiccasamuppāda*-Formel ist etwas (wenn die traditionelle Interpretation korrekt ist), das zumindest teilweise in gutem Glauben angenommen werden muss. Und selbst wenn es Erinnerung an das letzte Leben gibt, so ist die Situation immer noch unbefriedigend, weil Erinnerung in Sachen Zuverlässigkeit nicht auf derselben Ebene mit gegenwärtigem reflexivem Erleben steht. Statt *imass'upādā idaṁ upajjati, imassa nirodhā idaṁ nirujjhati*, „mit der Entstehung von diesem entsteht dieses, mit dem Aufhören von diesem hört dieses auf", sagt die traditionelle Interpretation im Endeffekt *imassa nirodhā idaṁ upajjati*, „mit dem Aufhören von diesem entsteht dieses". Es ist nicht nötig, hier weiter zu bohren: Entweder hat der Leser jetzt bereits anerkannt, dass dies ein gültiger Einwand gegen die traditionelle Interpretation ist, oder eben nicht. Und wenn er dies noch nicht als Einwand erkannt hat, werden auch noch so viele Argumente seine Augen nicht öffnen. Es ist eine Frage der eigenen Grundhaltung zum eigenen Dasein – gibt es da ein *gegenwärtiges* Problem, oder vielmehr eine Besorgnis, die nur *in der Gegenwart* bewältigt werden kann – oder nicht?

8. Wenn *paṭiccasamuppāda sandiṭṭhika* und *akālika* ist, dann ist klar, dass es nichts mit *kamma* und *kammavipāka* zu tun haben kann – zumindest nicht in ihrem üblichen Sinne von ethischer Handlung und ihrer anschließenden Vergeltung (siehe KN KAMMA); denn das Heranreifen von *kamma* als *vipāka* dauert seine Zeit – *vipāka* folgt *kamma* immer nach einer Zeitspanne und findet nie gleichzeitig statt. Sofort wird offensichtlich: Wenn eine Interpretation der *paṭiccasamuppāda*-Formel gefunden werden kann, die sich nicht um *kamma* und *vipāka* dreht, werden sich die Schwierigkeiten, die sich in §§3&4 ergaben, auflösen; denn dann sind wir nicht mehr aufgerufen zu entscheiden, ob *vedanā* nun *kamma* oder *vipāka* ist oder nicht ist, und es besteht kein Anlass mehr zu solchen Widersprüchen wie *vipākacetanā*. Ungeachtet, ob *vedanā* nun *kamma* oder *vipāka* oder keines von beiden ist, es ist auf jeden Fall *paṭiccasamuppannā*. Wir

werden auch feststellen, dass sich der scheinbare Konflikt aus §§5&6 auflöst; denn wenn *saṅkhārā* als zweites Glied der *paṭiccasamuppāda*-Formel nicht mehr unbedingt als *kamma* betrachtet werden muss, steht es uns frei, nach einer Bedeutung des Wortes *saṅkhāra* zu suchen, die ebenso gut zu den *kāya-*, *vacī-* und *citta-saṅkhārā* aus dem Cūḷavedalla Sutta passt wie zu den *puñña-*, *apuñña-* und *āneñja-abhisaṅkhārā* aus Nidāna Saṁy.51. (Nebenbei bemerkt: Obwohl *kamma cetanā* ist – Handlung ist Absicht – sind wir keineswegs verpflichtet, an *kamma* und dessen späteren *vipāka* zu denken, wenn wir uns mit *cetanā* beschäftigen. Gegenwärtige *cetanā* ist von der Struktur her untrennbar von gegenwärtiger *saññā* und gegenwärtiger *vedanā;* und Gedanken an die Zukunft sind für das gegenwärtige Problem des Leidens ziemlich irrelevant – *Yaṁ kiñci vedayitaṁ taṁ dukkhasmin ti* [Nidāna Saṁy. 32 <S.II,53>][b] – Was immer gefühlt wird, ist in Dukkha [Leiden]. [Siehe Vedanā Saṁy. 11, zitiert in KN NIBBĀNA.])

9. Es wird zweckdienlich sein, am Ende der *paṭiccasamuppāda*-Formel anzufangen und *jāti* und *jarāmaraṇa* zuerst zu erörtern. Gleich vorweg, *jāti* heißt „Geburt" und nicht „Wiedergeburt". „Wiedergeburt" ist *punabbhavābhinibbatti* wie in Majjhima 43 <M.I,294>, wo gesagt wird, dass künftige „Geburt in eine neue Existenz" von *avijjā* und *taṇhā* herrührt; und es ist klar, dass es hier um zwei aufeinander folgende Leben geht. Einem Buddha ist es zweifellos möglich, die Wiedergeburt zu sehen, die *in jedem Augenblick* auf ein lebendes Individuum wartet, das noch *taṇhā* hat – die Wiedergeburt sozusagen, die *jetzt* auf das Individuum wartet, das *jetzt taṇhā* hat. Wenn das der Fall ist, dann ist der Bedingungszusammenhang von Wiedergeburt und *taṇhā* für einen Buddha eine Angelegenheit direkter Schauung, ohne zeitlichen Ablauf. Aber dies ist einem *ariyasāvaka* keinesfalls immer möglich (wenn überhaupt), der zwar *paṭiccasamuppāda* selbst und mit Gewissheit sieht (es ist *aparapaccayā ñāṇaṁ*), der sich aber in Sachen Wiedergeburt vielleicht noch immer auf die Authorität des Buddha verlassen muss.[c] Mit anderen Worten, ein *ariyasāvaka* sieht Geburt mit unmittelbarer Schauung (da *jāti* Teil der *paṭiccasamuppāda*-Formel ist), aber er sieht nicht unbedingt *Wieder*-Geburt unmittelbar. Allerdings ist offensichtlich, dass *jāti* sich nicht schlicht und einfach auf die physische Geburt des *ariyasāvaka* in dieses gegenwärtige Leben bezieht; denn die könnte bestenfalls nur eine Erinnerung sein, und wahrscheinlich erinnert er sich überhaupt nicht mehr daran. Wie ist dann *jāti* zu vestehen?

10.

> *Upādānapaccayā bhavo; bhavapaccaya jāti; jātipaccayā jarāmaraṇaṁ …*
>
> Bedingt durch Festhalten ist Dasein; bedingt durch Dasein ist Geburt; bedingt durch Geburt ist Altern&Tod …

Das fundamentale *upādāna* oder „Festhalten“ ist *attavāda* (siehe Majjhima 11 <M.I,67>), das Festhalten am Glauben an ein „Selbst“. Der *puthujjana* nimmt das, was sein „Selbst“ zu sein scheint, für bare Münze; und solange das so weitergeht, fährt er fort, ein „Selbst“ zu *sein*, zumindest in seinen Augen (und in den Augen von seinesgleichen). Das ist *bhava* oder „Dasein“. Der *puthujjana* weiß, dass die Leute geboren werden und sterben; und weil er denkt, „mein Selbst existiert“, denkt er auch „mein Selbst wurde geboren“ und „mein Selbst wird sterben“. Der *puthujjana* sieht ein „Selbst“, für das die Begriffe *Geburt* und *Tod* zutreffen.[d] Im Gegensatz zum *puthujjana* ist der *arahat* jeglichen *asmimāna* losgeworden (von *attavāda* ganz zu schweigen, siehe KN MAMA) und denkt nicht einmal „ich bin“. Das ist *bhavanirodha*, Aufhören von Dasein. Und da er nicht denkt „ich bin“, denkt er auch nicht „ich wurde geboren“ oder „ich werde sterben“. Mit anderen Worten, er sieht kein „Selbst“, nicht einmal ein „Ich“, auf das die Begriffe *Geburt* und *Tod* anwendbar sind. Das ist *jātinirodha* und *jarāmaraṇanirodha*. (Man beachte wie in Kosala Saṁy. 3 <S.I,71, alte Zählung> die Worte *Geburt* und *Tod* vermieden werden, wenn vom *arahat* die Rede ist.

> *Atthi nu kho bhante jātassa aññatra jarāmaraṇā ti. N'atthi kho mahārāja jātassa aññatra jarāmaraṇā. Ye pi te mahārāja khattiyamahāsālā … brāhmaṇamahāsālā … gahapatimahāsālā …, tesam pi jātānaṁ n'atthi aññatra jarāmaraṇā. Ye pi te mahārāja bhikkhū arahanto khīṇāsavā …, tesam p'āyam kāyo bhedanadhammo nikkhepanadhammo ti.*
>
> Gibt es, ehrwürdiger Herr, für einen Geborenen etwas anderes als Altern&Tod? – Für einen Geborenen, großer König, gibt es nichts anderes als Altern&Tod. Jene, großer König, die reiche Adelige … reiche Brahmanen … reiche Haushälter sind – auch für sie, die sie Geborene sind, gibt es nichts anderes als Altern&Tod. Auch jene Bhikkhus, großer König, die *arahats* sind, Triebvernichter … auch für sie ist der Körper dem Zerfall unterworfen, ist es seine Natur, abgeworfen zu werden.

Der *puthujjana*, der sein anscheinend vorhandenes „Selbst“ für bare Münze nimmt, sieht nicht, dass er ein Opfer von *upādāna* ist; er sieht nicht, dass „ein Selbst sein“ von „den Glauben an ein Selbst festhalten“ abhängt (*upādānapaccayā bhavo*); und er sieht nicht, dass Geburt und Tod von seinem „ein Selbst sein“ abhängen (*bhavapaccayā jāti* und so weiter). Der *ariyasāvaka* dagegen sieht diese Dinge und er sieht auch ihr Aufhören (auch wenn er es vielleicht noch nicht vollständig verwirklicht hat); und sein Sehen dieser Dinge ist unmittelbar. Ganz klar, die Idee von *Wieder*-Geburt ist hier völlig irrelevant.

11. Wir wollen uns jetzt dem Anfang der *paṭiccasamuppāda*-Formel zuwenden und das Wort *saṅkhāra* erwägen. Die Passage aus dem Cūḷavedalla Sutta, die in §5 zitiert wird, verwendet *saṅkhāra*, um ein Ding zu bezeichnen, das von einem gewissen anderen Ding untrennbar ist – mit anderen Worten, *eine unabdingbare Bedingung*. Diese Definition ist vollkommen unkompliziert und ganz allgemein, und wir werden feststellen, dass dies alles ist, was wir brauchen. (Wenn ein *saṅkhāra* etwas ist, wovon etwas anderes abhängt, können wir sagen, dieses „etwas anderes" wird von dem ersten Ding *gestaltet* oder *bestimmt*, gestaltet durch den *saṅkhāra*, der daher etwas „Gestaltendes" oder eine „Gestaltung" ist. Es wird zweckdienlich sein, das Wort *Gestaltung* zu benutzen, wenn wir *saṅkhāra* übersetzen müssen.)

12. Ein wenig Erörterung wird nötig sein, wenn wir sehen wollen, dass *saṅkhāra*, wann immer es auftaucht, in der ein oder anderen Form stets diese Bedeutung hat. Fangen wir mit der grundlegenden Triade an:

> *Sabbe saṅkhārā aniccā; sabbe saṅkhārā dukkhā; sabbe dhammā anattā.*
> (Dhammapada 277-279)
>
> Alle Gestaltungen sind unbeständig; alle Gestaltungen sind leidhaft; alle Dinge sind Nicht-Selbst.

Ein *puthujjana* nimmt das, was ihm als sein „Selbst" erscheint, für bare Münze. Wenn er sich fragt, „Was ist mein Selbst?", trachtet er danach, es irgendwie mit dem ein oder anderen Ding zu identifizieren, insbesondere mit den *pañc'upādānakkhandhā* oder einem davon (siehe Khandha Saṁy. 47 <S.III,46>[4]). Welches Ding (*dhamma*) er auch immer als das „Selbst" identifiziert, das nimmt er als beständig an; denn sähe er es als unbeständig an, würde er es nicht als „Selbst" identifizieren (siehe KN DHAMMA). Da er es aber doch als beständig ansieht – in der Tat beständiger als alles andere – wird er denken: „*Andere* Dinge mögen unbeständig sein, aber nicht *dieses* Ding, was *ich* bin." Damit er es also als unbeständig sehen kann, sind indirekte Methoden erforderlich: Zuerst muss er sehen, dass *dieses* Ding von irgendeinem *anderen* Ding abhängig ist oder dadurch gestaltet wird, und dann muss er sehen, dass jenes *andere* Ding, jene Gestaltung oder *saṅkhāra* von der *dieses* Ding abhängt, unbeständig ist. Wenn er sieht, dass jenes *andere* Ding oder *saṅkhāra*, von dem *dieses* Ding abhängt, unbeständig ist, sieht er, dass auch *dieses* Ding unbeständig sein muss und betrachtet es nicht mehr als „Selbst". (Siehe KN SAṄKHĀRA.) Wenn also *sabbe saṅkhārā aniccā* gesehen wird, wird *sabbe dhammā anattā* gesehen. Und ähnlich verhält es sich mit *sabbe saṅkhārā dukkhā*. Wir können daher *sabbe saṅkhārā aniccā* verstehen als „Alle Dinge, von denen andere Dinge (*dhammā*) abhängig sind – d.h. alle Gestaltungen (*saṅkhārā*) – sind unbeständig", mit einem stillschweigend angehängten Folgesatz, „Alle Dinge, die von anderen Dingen (*saṅkhārā*) abhängig sind –

d.h. alle bedingten oder gestalteten Dinge (*saṅkhatā dhammā*) – sind unbeständig." Danach folgt *sabbe dhammā anattā,* „Alle Dinge sind Nicht-Selbst", als Selbstverständlichkeit.[e]

13. Jedes Ding (*dhamma*) muss notwendigerweise einer oder mehrere der *pañc'upādānakkhandhā* sein (oder auf irgendeine Weise darin enthalten), entweder allgemein – z.B. Gefühl im Allgemeinen, d.h. Gefühl im Gegensatz zu dem, was nicht Gefühl ist – oder speziell – z.B. dieses anwesende schmerzhafte Gefühl im Gegensatz zu dem vorangegangenen angenehmen Gefühl (das als ein vergangenes Gefühl anwesend ist). In gleicher Weise muss auch jede Gestaltung (*saṅkhāra*) einer oder mehrere der *pañc*'(*upādān*)*akkhandhā* sein. Somit können die *pañc*'(*upādān*)*akkhandhā* entweder als *saṅkhārā* oder als *dhammā* betrachtet werden, je nachdem, ob man sie nun als „Dinge-von-denen-andere-Dinge-abhängig-sind" ansieht oder als „Dinge-an-und-für-sich". Siehe Majjhima 35 <M.I,228>[5].

14. *Saṅkhārā* sind einer der *pañc'upādānakkhandhā* (oder im Fall des *arahat*, einer der *pañcakkhandhā* – siehe Khandha Saṁy. 48 <S.III,47>). Die Lehrrede, die in §5 erwähnt wird (Khandha Saṁy. 56)[3], sagt ausdrücklich, dass *saṅkhārā* in diesem Kontext *cetanā* sind. Wenn das der Fall ist, muss *cetanā* etwas sein, von dem andere Dinge abhängig sind. Was sind das für Dinge? Die Antwort erfolgt prompt durch das Khajjaniyasutta (Khandha Saṁy. 79 <S.III,87>[6]): Es sind die *pañc*'(*upādān*)*akkhandhā* selbst.[f]

15. Das bringt uns zu den *puññābhisaṅkhāra*, *apuññābhisaṅkhāra* und *āneñjābhisaṅkhāra* aus §6. Diese Gestaltungen sind ganz klar *cetanā* der einen oder anderen Art – und tatsächlich stellt die Lehrrede selbst einen Zusammenhang zwischen den Begriffen *abhisaṅkharoti* und *abhisañcetayati* her (Nidāna Saṁy. 51). Eine kurze Erörterung ist notwendig. Die Lehrrede sagt:

> *Avijjāgato'yaṁ bhikkhave purisapuggalo puññañ ce saṅkhāraṁ abhisaṅkharoti, puññūpagaṁ hoti viññāṇaṁ.*
>
> Wenn, ihr Bhikkhus, dieses unwissenheitsverstrickte menschliche Individuum eine verdienstvolle Gestaltung gestaltet, ist das Bewusstsein bei Verdienst angelangend.

Das Wort *puñña* wird für gewöhnlich mit *kamma* assoziiert, und die traditionelle Interpretation nimmt an, dass *puññūpaga viññāṇa* gleichbedeutend mit *puññakammavipāka* im nächsten Leben ist. *Puñña* ist sicherlich *kamma*, aber in der Lehrrede deutet nichts darauf hin, dass *puññūpaga viññāṇa* irgendetwas anderes ist als das verdienstvolle Bewusstsein von einem, der Verdienst gestaltet oder beabsichtigt. (Wenn von einem Individuum Verdienst beabsichtigt wird, ist es sich seiner Welt als einer „Welt-zum-Verdienste-darin-tun" bewusst, und das Bewusstsein ist somit „bei Verdienst angelangend".) In §14 sahen wir, dass *cetanā* (oder Absichten)

jeglicher Art *saṅkhārā* sind, und diese hier sind keine Ausnahme. Wie wir aus der Lehrrede ersehen, sind diese hier jedoch von besonderer Art; denn sie sind nicht im *arahat* zu finden. Es sind Absichten, in denen implizit der Glaube an ein „Selbst" steckt. Wir sahen in §10, dass der Glaube an ein „Selbst" die Bedingung für Geburt ist, und wenn solch ein Glaube restlos ausgemerzt ist, ist das Wort *Geburt* gegenstandslos. Glaube an ein „Selbst" ist auf genau dieselbe Weise die Bedingung für Bewusstsein und wenn er vollständig aufhört, ist das Wort *Bewusstsein* gegenstandslos. Somit gibt es mit dem Aufhören dieser bestimmten Absichten das Aufhören von Bewusstsein. Der *arahat* lebt allerdings noch und er hat sowohl Absichten (oder allgemeiner gesagt, Gestaltungen), wie auch Bewusstsein; aber dieses Bewusstsein ist *niruddha*, und die Absichten (oder Gestaltungen) müssen auf ähnliche Weise als „aufgehört" gelten. (Dieser Punkt wird in §22 weiter erörtert. Siehe auch KN VIÑÑĀṆA.) *Saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ*, was bedeutet „solange es Gestaltungen gibt, gibt es Bewusstsein", ist daher auch so zu verstehen: „Solange es *puthujjana*-Gestaltungen gibt, gibt es *puthujjana*-Bewusstsein". Auch wenn uns das Khajjaniyasutta (§14) sagt, dass Gestaltungen so genannt werden, weil „sie das Gestaltete gestalten" (inklusive Bewusstsein), dürfen wir daraus nicht schließen, dass die Gestaltungen in „Gestaltungen sind eine Bedingung für Bewusstsein" (*saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ*) deshalb Gestaltungen sind, *weil* sie eine Bedingung für Bewusstsein sind: im Gegenteil. Sie sind eine Bedingung für Bewusstsein, *weil* sie Gestaltungen sind. Daher gilt: *vitakkavicārā* gestalten *vacī*, deshalb werden sie *vacīsaṅkhāra* genannt; und in ihrer Eigenschaft als ein *saṅkhāra* sind sie eine Bedingung für *viññāṇa*. Im Speziellen: *puññābhisaṅkhāra*, *apuññābhisaṅkhāra* und *āneñjābhisaṅkhāra* sind *cetanā*, die *viññāṇa* je nachdem als *puññūpaga*, *apuññūpaga* und *āneñjūpaga* gestalten. Sie sind bestimmte *Absichten*, die bestimmte Arten von Bewusstsein gestalten. Da sie etwas *gestalten* (egal was), sind diese Absichten *Gestaltungen* (wie im Khajjaniyasutta dargelegt). Als Gestaltungen sind sie eine Bedingung für *Bewusstsein*. Und als *puthujjana*-Gestaltungen sind sie eine Bedingung für *puthujjana*-Bewusstsein (das immer *puññūpaga*, *apuññūpaga* oder *āneñjūpaga* ist). Warum nun genau Gestaltungen eine Bedingung für Bewusstsein sind, wird später erörtert werden.

16. Zu dem, was in §5 über *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *cittasaṅkhāra* gesagt wurde, ist nichts hinzuzufügen, außer dass wir in den Suttas gelegentlich auf die Begriffe *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra* (nicht *cittasaṅkhāra*) stoßen. Sie sind als *kāyasañcetanā*, *vacīsañcetanā* und *manosañcetanā* zu verstehen (siehe Nidāna Saṁy. 25 <S.II,40>) und sollten nicht mit der vorher genannten Triade verwechselt werden.[g] Andere Spielarten von *saṅkhārā*, denen wir in den Suttas begegnen (z.B. *āyusaṅkhāra*, „das, wovon Leben abhängt", in Majjhima 43 <M.I,295>) bereiten keine

besonderen Probleme. Von nun an wollen wir also von der Grundbedeutung von *saṅkhāra*, wie sie in §11 definiert ist, ausgehen.

17. Man betrachte nun diesen Satz:

> *Tisso imā bhikkhave vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā …*
>
> Es gibt, ihr Bhikkhus, diese drei Gefühle, die unbeständig sind, gestaltet, abhängig entstanden …

(Vedanā Saṁy. 9 <S.IV,214>. Wir sehen erstens, was *saṅkhata* ist, ist *anicca*; das wissen wir schon aufgrund der Erörterung in §12. Zweitens sehen wir, *saṅkhata* sein und *paṭiccasamuppanna* sein ist dasselbe. Dies nennt uns gleich den Zweck der *paṭiccasamuppāda*-Formeln mit; sie sollen uns nämlich mittels der indirekten Methode von §12 zeigen, dass alle in ihnen aufgezählten Glieder unbeständig sind, denn jedes einzelne davon hängt von dem vorausgehenden Glied ab. Jetzt mag die Frage auftauchen, „Was ist mit dem ersten Glied – ist es beständig, da ihm ja kein anderes Glied vorausgeht?“ In etlichen Suttas (Dīgha 14 <D.II, 32>; Nidāna Saṁy. 65 >S.II,107>; ebd. 67 <S.II,112-115>) läuft die Serie rückwärts bis

> *nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṁ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ,* und dann wieder vorwärts *nāmarūpapaccayā viññāṇaṁ.*
>
> bedingt durch Name&Form ist das sechsfache Sinnesgebiet; bedingt durch Bewusstsein ist Name&Form; … bedingt durch Name&Form ist Bewusstsein.

Dazu merkt der Buddha folgendes an (Dīgha 14 und Nidāna Saṁy. 65):

> *Paccudāvattati kho idaṁ viññāṇaṁ nāmarūpamhā nāparaṁ gacchati; ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā yadidaṁ nāmarūpapaccayā viññāṇaṁ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṁ …*
>
> Dieses Bewusstsein kehrt von Name&Form wieder zurück, es geht nicht darüber hinaus; so weit mag man geboren werden oder altern oder sterben oder schwinden oder aufsteigen; nämlich, bedingt durch Name&Form ist Bewusstsein; bedingt durch Bewusstsein ist Name&Form; bedingt durch Name&Form ist das sechsfache Sinnesgebiet …

und so weiter. In dieser Formel wird deutlich, dass es kein „erstes Glied ohne vorangehendes Glied“ gibt – *nāmarūpa* hängt von *viññāṇa* ab und *viññāṇa* hängt von *nāmarūpa* ab, das eine wird jeweils vom anderen gestaltet. Wenn sich der *puthujjana* entscheidet, dass *viññāṇa* „Selbst“ ist, stellt er fest, dass dessen Beständigkeit durch die Unbeständigkeit von *nāmarūpa* untergraben wird; wenn er sich entscheidet, dass *nāmarūpa* „Selbst“ ist, wird dessen Beständigkeit durch die Unbeständigkeit von

*viññāṇa* untergraben. (Nebenbei bemerkt, die traditionelle Interpretation von *nāmarūpa* als „Geist&Materie“ – siehe Visuddhimagga Kap. XVIII – liegt ziemlich falsch. *Rūpa* ist sicherlich „Materie“ [oder vielleicht „Substanz“], aber *nāma* ist nicht „Geist“. Weitere Erörterung ist hier nicht angebracht, aber siehe hierzu KN, NĀMA. Wir können vorläufig mit „Name&Materie“ übersetzen.)

18. Da „*saṅkhata* sein“ und „*paṭiccasamuppanna* sein“ ein und dasselbe ist, sehen wir, dass jedem Glied der Reihe in §17 ein *saṅkhāra* vorangeht, von dem es abhängig ist, und dass daher die Ansammlung von Gliedern in ihrer Gesamtheit von der Ansammlung ihrer jeweiligen *saṅkhārā* in ihrer Gesamtheit abhängig ist. In diesem Sinne können wir sagen, dass die Ansammlung von Gliedern in ihrer Gesamtheit *saṅkhārapaccayā* ist. Aber da diese Aussage nur bedeutet, dass jedes einzelne Glied der Reihe von einem bestimmten *saṅkhāra* abhängig ist, sagt es uns nichts Neues. *Saṅkhārapaccayā* kann jedoch noch auf andere Art und Weise verstanden werden: Statt „abhängig von einer Ansammlung bestimmter *saṅkhārā*“ könnte es auch bedeuten „abhängig von der Tatsache, dass es so etwas wie *saṅkhārā* gibt“. Im ersten Sinne ist *saṅkhārapaccayā* gleichbedeutend mit *paṭiccasamuppanna* („abhängig entstanden“) und bezieht sich auf eine gegebene Reihe als Ansammlung bestimmter Glieder; im zweiten Sinne ist *saṅkhārapaccayā* gleichbedeutend mit *paṭiccasamuppāda* („abhängiges Entstehen“) und bezieht sich auf eine gegebene Reihe *als Beispiel für ein strukturelles Prinzip*. Im zweiten Falle ist es ganz allgemein auf alle Formeln von *paṭiccasamuppāda* zutreffend, nicht nur auf *diese* (da jede beliebige Formel aus irgendeinem anderen Satz bestimmter Glieder besteht). *Paṭiccasamuppāda* ist in der Tat ein strukturelles Prinzip, das in allgemeiner Form in der ersten Suttapassage am Anfang dieser Notiz dargelegt ist, und nicht die eine oder andere bestimmte Kette von *saṅkhārā*. Es wäre daher eine übermäßige Vereinfachung, irgendeine gegebene Formel mit bestimmter Ausdrucksweise als *paṭiccasamuppāda* zu betrachten. Jede dieser Formeln ist beispielgebend für das Prinzip, keine davon legt es dar. Jede beliebige *paṭiccasamuppāda*-Reihe hängt, kraft der Tatsache, dass sie ein Beispiel für *paṭiccasamuppāda* ist, davon ab, dass es solche Dinge wie *saṅkhārā gibt*; folglich hängt die Reihe in §17 von der Tatsache der Existenz von *saṅkhārā* ab: Gäbe es nicht so etwas wie *saṅkhārā*, gäbe es auch keinesfalls so etwas wie *paṭiccasamuppāda* und daher auch nicht so etwas wie diese individuelle Formulierung davon.

19. Aber wenn es auch eine übermäßige Vereinfachung ist, irgendeine einzelne Reihe als *paṭiccasamuppāda* zu betrachten, so ist es dennoch nicht völlig falsch. Denn wir stellen fest, dass ein bestimmter Satz von Gliedern (*viññāṇa*, *nāmarūpa*, *saḷāyatana*, *phassa* und so weiter) immer wieder auftaucht, mit nur geringen Abweichungen (Dīgha 15, <D.II, 56>[9] lässt zum

Beispiel *saḷāyatana* aus), in fast jeder speziellen *paṭiccasamuppāda*-Formel. Der Grund für dieses ständige Wiederkehren ist folgender: Obwohl *paṭiccasamuppāda* ein strukturelles Prinzip ist, beschäftigt sich die Buddhalehre mit einem bestimmten Problem und daher mit einer bestimmten Anwendung dieses Prinzips. Das Problem ist Leiden und sein Aufhören; die Sphäre, in der sich dieses Problem abspielt, ist die Sphäre des Erlebens, der bewussten Existenz, des Daseins; und die spezifischen Glieder *viññāṇa*, *nāmarūpa* und die übrigen sind die fundamentalen Kategorien dieser Sphäre. Als Konsequenz davon ist die Reihe *nāmarūpapaccayā viññāṇaṁ*, *viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ*, *nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṁ*, *saḷāyatanapaccayā phasso* und so weiter das fundamentale Beispiel für *paṭiccasamuppāda* in der Buddhalehre und deren spezielle Glieder sind die grundlegenden *saṅkhārā*. (Siehe unter KN KAMMA eine Suttapassage, in der auf ganz anderer Ebene ein Beispiel für *paṭiccasamuppāda* gegeben wird. Wenn man nicht versteht, dass *paṭiccasamuppāda* im Grunde ein strukturelles Prinzip mit einer ganzen Bandbreite unterschiedlicher Anwendungsmöglichkeiten ist, dann gerät man in Verwirrung.) Nachdem diese speziellen Glieder die fundamentalen Kategorien sind, anhand derer das Erleben beschrieben wird, sind sie in jeglichem Erleben anwesend und diese grundlegende *paṭiccasamuppāda*-Formel sagt uns, dass sie letztendlich alle von *viññāṇa* abhängig sind (ganz offensichtlich, denn ohne Bewusstsein gibt es kein Erleben).[h] Aber da all diese Glieder inklusive *viññāṇa* von *saṅkhārā* abhängig sind, ist die Reihe insgesamt *saṅkhārapaccayā*. (Obwohl dies in beiden in §18 erörterten Sinnzusammenhängen zutrifft, bringt uns der erste davon nur eine selbstbestätigende Aussage. Nur der zweite Sinnzusammenhang von *saṅkhārapaccayā* interessiert uns.) Wenn wir diese Tatsache ausdrücken wollen, ist es nur nötig, *saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ* zu sagen. Da *saṅkhārapaccayā* (in dem Zusammenhang, der uns interessiert) gleichbedeutend mit *paṭiccasamuppāda* ist, gehen wir mal davon aus, dass *saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ* bedeutet „*viññāṇa* ist *paṭiccasamuppāda*“. Versuchen wir, dieser Aussage nachzugehen.

20. Jedes beliebige Erleben beinhaltet *paṭiccasamuppāda*, aber das kann auf unterschiedliche Weise mit gegenseitiger Überschneidung gleichzeitig geschehen. So ist der (erlebte) Körper untrennbar vom (erlebten) Atem, und (erlebtes) Sprechen ist untrennbar von (erlebtem) Denken; und sowohl (Erleben von) Atem, wie auch (Erleben von) Denken sind daher *saṅkhārā*. Aber in jeglichem Erleben stecken – als dessen fundamentale Kategorien und wesentliche *saṅkhārā* - *viññāṇa*, *nāmarūpa* und so weiter. Wann immer es also Atem (*kāyasaṅkhāra*) oder Denken (*vacīsaṅkhāra*) und natürlich Wahrnehmung und Gefühl (*cittasaṅkhāra*) gibt, gibt es auch *viññāṇa*, *nāmarūpa* und so weiter, die ebenfalls *saṅkhārā* sind. Auf ähnliche Weise ist jegliches Erleben absichtlich: Es ist untrennbar (außer für den *arahat*) von *puññābhisaṅkhāra*, *apuññābhisaṅkhāra* und *āneñjābhi-*

*saṅkhāra*. Aber in jeglichem Erleben stecken wiederum *viññāṇa*, *nāmarūpa* und so weiter, seine fundamentalen Kategorien und wesentlichen *saṅkhārā*.[i] Mit anderen Worten, jedes beliebige Beispiel von *paṭiccasamuppāda* in der Sphäre des Erlebens kann in das fundamentale Beispiel von *paṭiccasamuppāda* in der Sphäre des Erlebens umformuliert werden, das – wie könnte es auch anders sein – mit *viññāṇa* beginnt. Daher sind *viññāṇa* und *paṭiccasamuppāda* eins. Das ist also die Bedeutung von *saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ*, darum ist „bedingt durch Gestaltungen Bewusstsein".

21. Diese Erörterung hat vielleicht verdeutlicht, warum *saṅkhārā* in der üblichen zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda*-Reihe eine derart bunte Sammlung von Dingen sein kann, wie Absichten des Verdienstes, Unverdienstes und der Unverstörbarkeit, Ein-&Ausatmen, Gedankenfassen &Nachdenken, Wahrnehmung und Gefühl. Diese Dinge sind, eins wie das andere, Dinge, von denen andere Dinge abhängig sind, und als solche sind sie *saṅkhārā* der einen oder anderen Art; und solange es überhaupt *saṅkhārā* irgendwelcher Art gibt, ist *viññāṇa* vorhanden und alles, was von *viññāṇa* abhängig ist, mit anderen Worten, *paṭiccasamuppāda* ist vorhanden. (Wir wollen die irrelevanten Ausnahmen von *āyusaṅkhāra* und *saññāvedayitanirodha* außer Acht lassen, die außerhalb der Sphäre des Erlebens liegen. Siehe Majjhima 43 <M.I,295>.) Umgekehrt hört *viññāṇa* (und daher *paṭiccasamuppāda*) auf zu existieren, wenn *saṅkhārā* jeglicher Art aufgehört haben. (Man mag sich fragen, warum *kāyasaṅkhāra* und die beiden anderen durch besondere Erwähnung als *saṅkhārā* hervorgehoben werden. Anscheinend lautet die Antwort: um das fortschreitende Aufhören der *saṅkhārā* beim Erlangen von *saññāvedayitanirodha* aufzuzeigen – siehe Majjhima 44 <M.I,301> und Vedanā Saṁy. 11 <S.IV,216> – oder einfach, um zu zeigen, solange es *paṭiccasamuppāda* gibt, gibt es Körper, Sprache oder [zumindest] Geist.)

22. Man sollte vermerken, dass sich *paṭiccasamuppāda anulomaṁ* („mit dem Strich" – *samudaya sacca*) immer auf den *puthujjana* bezieht und *paṭilomaṁ* („gegen den Strich" – *nirodha sacca*) auf den *arahat*. *Avijjāpaccayā saṅkhārā* trifft auf den *puthujjana* zu und *avijjānirodhā saṅkhāranirodho* trifft auf den *arahat* zu. Dies mag den Einwand provozieren, dass der *arahat*, solange er lebt, auch atmet, Gedanken fasst & nachdenkt, wahrnimmt und fühlt, und dass folglich das Aufhören von *avijjā* nicht das Aufhören der *saṅkhārā* allgemein mit sich bringt. Es ist richtig zu sagen, dass es beim lebenden *arahat* noch immer Bewusstsein, Name&Form, sechsfaches Sinnesgebiet, Kontakt und Gefühl gibt, aber nur in gewissem Sinne. Wahrhaftig und tatsächlich (*saccato thetato*, was nebenbei bemerkt nichts mit *paramattha sacca*, „Wahrheit im höchsten [oder absoluten] Sinne", zu tun hat, einer irreführenden Idee, die in der traditionellen

Textauslegung weite Anwendung findet – siehe PS) ist selbst in diesem Leben kein *arahat* zu finden (z.B. Avyākata Saṁy. 2 <S.IV,384> – siehe PS §4 [A]); und obwohl sicherlich Bewusstsein und so weiter vorhanden ist, ist kein „Selbst" ersichtlich, *für das* Bewusstsein vorhanden ist.

> *Yena viññāṇena Tathāgataṁ paññāpayamāno paññāpeyya, taṁ viññāṇaṁ Tathāgatassa pahīnaṁ ucchinnamūlaṁ tālāvatthukataṁ anabhāvakataṁ āyatiṁ anuppādadhammaṁ; viññāṇasaṅkhāya vimutto kho mahārāja Tathāgato.*
>
> (Avyākata Saṁy. 1 <S.IV,379>)

> Jenes Bewusstsein, durch welches man den Tathāgata einordnen könnte, ist für den Tathāgata überwunden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleicht gemacht, nicht-existent gemacht, künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen; der Tathāgata, großer König, ist frei von Bezeichnung/Berechnung als Bewusstsein.

Es gibt keinerlei Bewusstsein mehr, das (zusammen mit Gefühl und dem Rest) auf ein existierendes „Selbst" hinweist und womit jenes „Selbst" identifiziert werden könnte. Und im Kevaddhasutta (Dīgha 11 <D.I,223>) ist *viññāṇaṁ anidassanaṁ* [j] das „nicht-charakterisierende Bewusstsein" des *arahat*, zugleich *viññāṇassa nirodho*. Während der *arahat* noch am Leben ist, ist sein Bewusstsein schon *niruddha*, hat „aufgehört", weil es *ananuruddha-appaṭiviruddha* ist (Majjhima 11 <M.I,65>). In gleicher Weise ist kein „Selbst" mehr ersichtlich, das durch Kontakt berührt werden könnte; man sagt, Kontakt (*phassa*) habe aufgehört:

> *Phusanti phassā upadhiṁ paṭicca, Nirūpadhiṁ kena phuseyyuṁ phassā.*
>
> (Udāna II,4 <Ud.12>

> Kontakte berühren abhängig von Vereinnahmung – wie sollten Kontakte den Vereinnahmungsfreien berühren?

Dieses Thema ist bereits in §§10&15 angeschnitten worden. [Siehe auch KN VIÑÑĀṆA & PHASSA.])

23. Wie wir sehen, kann man *saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ* so verstehen, dass jede spezifische Reihe von *saṅkhāra*/*saṅkhatadhamma*-Paaren (einem oder mehreren), bei der das erste Paar *viññāṇa* enthält, von genau der Tatsache abhängig ist, dass es überhaupt *saṅkhārā* gibt. *Avijjāpaccayā saṅkhārā* heißt dann, dass eben diese Tatsache, dass es überhaupt *saṅkhārā* gibt, von *avijjā* abhängig ist; und mit dem Aufhören von *avijjā* – *avijjānirodhā* – hören alle *saṅkhārā*, welcher Art auch immer, auf – *saṅkhāranirodho*. Die vielleicht schlichteste Formulierung dieser Aussage, aus dem Vinaya Mahāvagga, lautet:

> *Ye dhammā hetuppabhavā, Tesam hetuṁ Tathāgato āha, Tesañ ca yo nirodho, Evaṁvādī mahāsamaṇo.*

> Die ursächlich entstehenden Dinge, deren Ursache hat der Tathāgata genannt, und was deren Aufhören ist, so spricht der Große Mönch.

Hier sind *ye dhammā hetuppabhavā* alle Dinge jeglicher Art, die von *hetū* („Gründe, Ursachen" – Synonym zu *paccayā*) abhängig sind. Da jedes dieser Dinge von seinem jeweiligen *hetu* abhängig ist (wie in beliebiger *paṭiccasamuppāda*-Formel), teilt es sein Schicksal mit seinem *hetu* – es ist anwesend, wenn der *hetu* anwesend ist, und abwesend, wenn der *hetu* abwesend ist. Daher ist der *hetu* dieser Dinge zusammengenommen (*aller* Dinge, die *hetuppabhavā* sind) nicht verschieden vom *hetu* der einzelnen *hetū* zusammengenommen. Wenn es überhaupt *hetū* gibt, dann gibt es *hetuppabhavā dhammā*, wenn es keine *hetū* gibt, dann gibt es keine *hetuppabhavā dhammā*; und *hetū* haben, weil sie nichts anderes als *saṅkhārā* sind, *avijjā* als Bedingung. *Tesaṃ hetuṁ* („deren Ursache") ist also *avijjā*. Das Dhamma zu sehen, heißt *paṭiccasamuppāda* zu sehen (wie in §7 festgestellt wurde), und *avijjā* ist daher das *Nicht*-Sehen von *paṭiccasamuppāda*. *Avijjāpaccayā saṅkhārā* bedeutet somit „*paṭiccasamuppāda* ist abhängig vom Nicht-Sehen von *paṭiccasamuppāda*". Umgekehrt ist das Sehen von *paṭiccasamuppāda* das Aufhören von *avijjā* und wenn *paṭiccasamuppāda* gesehen wird, verliert es seine Bedingung („Nicht-Sehen von *paṭiccasamuppāda*") und hört auf. Und das ist das Aufhören aller *hetuppabhavā dhammā*. Somit ist *tesaṁ yo nirodho* das Aufhören von *avijjā*.

24. Wir müssen jetzt abermals die Frage aus §17 stellen: „Was ist mit dem ersten Glied der *paṭiccasamuppāda*-Formel – ist es beständig, da ihm ja kein anderes Glied vorausgeht?" Das erste Glied ist jetzt *avijjā* und der Buddha selbst beantwortet die Frage in einer Lehrrede des Aṅguttara Nikāya (X,61 <A.V,113>). Die Antwort besagt sinngemäß, dass *avijjā* vom Nicht-Hören und Nicht-Praktizieren des Dhamma abhängt. Das ist aber nicht die einzige mögliche Antwort auf die Frage, wie wir aus dem Sammādiṭṭhi Sutta (Majjhima 9 <M.I,54>) ersehen können. Hier stellen wir fest, dass *avijjā* von *āsavā* abhängt, und *āsavā* hängen von *avijjā* ab. Aber einer der *āsavā* ist ausgerechnet *avijj'āsava*, was wohl darauf hinweist, dass *avijjā* von *avijjā* abhängt.[k] Wir wollen mal sehen, ob sich das so verhält. Wir wissen, dass *saṅkhārā* von *avijjā* abhängt – *avijjāpaccayā saṅkhārā*. Aber da etwas, wovon etwas anderes abhängt, ein *saṅkhāra* ist, ist klar, dass *avijjā* ein *saṅkhāra* ist. Und wie gesagt, *saṅkhārā* hängen von *avijjā* ab. Somit hängt *avijjā* von *avijjā* ab. Weit davon entfernt, ein logischer Trick zu sein, beleuchtet dieses Ergebnis eine strukturelle Eigenart von höchster Wichtigkeit.[l] Bevor wir diese jedoch erörtern, müssen wir anmerken, dass uns dieses Ergebnis erwarten lässt, dass in jeglicher Bedingung, von der *avijjā* abhängt, wiederum *avijjā* steckt, implizit oder explizit. (In der Begrifflichkeit von §23 lautet obiges Argument folgendermaßen: *Avijjāpaccayā saṅkhārā* kann man verstehen als „bedingt durch das Nicht-

Sehen von *paṭiccasamuppāda* gibt es *paṭiccasamuppāda*". Aber dies selbst wird erst dann gesehen, wenn *paṭiccasamuppāda* gesehen wird; denn *paṭiccasamuppāda* kann nicht als *paṭiccasamuppanna* gesehen werden, bevor *paṭiccasamuppāda* gesehen wird. Um *avijjā* oder Nicht-Sehen zu sehen, muss *avijjā* oder Nicht-Sehen aufhören. *Avijjā* kommt daher an *erster* Stelle; denn da es seine eigene Bedingung ist, kann es keinen vorangestellten Begriff geben, der nicht selbst *avijjā* beinhaltet.)

25. Die Fähigkeit zur *Selbstbeobachtung* oder *Reflexion* steckt in der Struktur unseres Erlebens. Im Wachzustand fehlt es eigentlich nie an zumindest einem gewissen Grad an Reflexion und in der Achtsamkeitspraxis wird sie gezielt kultiviert. Um sie auf einfache Weise zu beschreiben, könnten wir sagen, dass ein Teil unseres Erlebens unmittelbar mit der Welt als Objekt beschäftigt ist, während gleichzeitig ein anderer Teil unseres Erlebens mit dem unmittelbaren Erlebnis als Objekt beschäftigt ist. Diesen zweiten Teil können wir *reflexives* Erleben nennen. (Reflexion wird in den KN und FS ausführlicher erörtert.) Es ist klar, wenn *avijjā* vorhanden ist, gibt es *avijjā* in *beiden* Teilen unseres Erlebens, im unmittelbaren und im reflexiven; denn auch wenn Erleben in der Reflexion in sich aufgeteilt wird, so bleibt es doch eine einzige, wenn auch komplexe Struktur. Die Auswirkungen davon kann man aus dem Sabbāsava Sutta (Majjhima 2 <M.I,8>) ersehen, wo von gewissen falschen Ansichten die Rede ist. Drei davon sind:

> *Attanā va attānaṁ sañjānāmī ti; Attanā va anattānaṁ sañjānāmī ti;* und *Anattanā va attānaṁ sañjānāmī ti.*
>
> Mit Selbst nehme ich Selbst wahr; mit Selbst nehme ich Nicht-Selbst wahr; mit Nicht-Selbst nehme ich Selbst wahr.

Ein Mensch mit *avijjā*, der Reflexion praktiziert, mag das „Selbst" mit sowohl reflexivem und auch unmittelbarem Erleben identifizieren oder nur mit reflexivem Erleben oder nur mit unmittelbarem Erleben. Er folgert *nicht*, dass *keines davon* das „Selbst" ist, und der Grund dafür ist klar: Es ist nicht möglich, den Bereich von *avijjā* mittels Reflexion allein zu verlassen; denn wie weit man auch immer von sich selbst „zurücktreten" mag, um sich selbst zu beobachten, man kann nicht anders, als *avijjā* dabei mitzunehmen. Es steckt ebenso viel *avijjā* im Selbstbeobachter wie im Selbstbeobachteten. (Siehe KN CETANĀ [B].) Und das ist genau der Grund, warum *avijjā* so stabil ist, obwohl sie *saṅkhatā* ist.[m] Einfach nur durch Reflexion kann der *puthujjana* niemals *avijjā* beobachten und zugleich als *avijjā* erkennen; denn in der Reflexion ist *avijjā* Richter und Angeklagter zugleich und der Urteilsspruch lautet stets „nicht schuldig". Um *avijjā* zu beenden, was soviel heißt wie *avijjā* als *avijjā* zu erkennen, ist es notwendig, auf Vertrauensbasis vom Buddha eine Lehre anzunehmen, die dem Offensichtlichen in der Reflexion des *puthujjana* widerspricht. Genau

deshalb ist das Dhamma *paṭisotagāmī* (Majjhima 26 <M.I,168>), „*gegen* den Strom schwimmend". Das Dhamma gibt dem *puthujjana* den Blick von außen auf *avijjā*, der ihm von Haus aus mittels Reflexion ohne Hilfestellung nicht zugänglich ist (im *ariyasāvaka* hat dieser Blickwinkel wie ein Setzling sozusagen Fuß gefasst und steht jederzeit zur Verfügung). Es wird also deutlich, dass *avijjā* im (tatsächlichen oder möglichen) reflexiven Erleben die Bedingung für *avijjā* im unmittelbaren Erleben ist. Es ist auch möglich, noch einen weiteren Schritt zurückzutreten und die Reflexion zu reflektieren; aber in dieser Selbstbeobachtung der Selbstbeobachtung steckt immer noch *avijjā*, und wir haben jetzt eine dritte Schicht *avijjā*, die die ersten beiden schützt. Und es gibt in der Theorie keinen Grund, warum wir hier anhalten sollten; aber wie weit wir auch gehen, wir kommen nicht über *avijjā* hinaus. Die Hierarchie von *avijjā* kann nach den Suttas auch wie folgt gesehen werden:

*Katamā pan'āvuso avijjā? …*
*Yam kho āvuso dukkhe aññāṇam,*
*dukkhasamudaye aññāṇam,*
*dukkhanirodhe aññāṇam,*
*dukkhanirodhagāminīpaṭipadāya aññāṇam,*
*ayaṁ vuccat'āvuso avijjā.*

(Majjhima 9 <M.I,54>)

*Katamañ ca bhikkhave dukkhaṁ ariyasaccaṁ? …*
*Katamañ ca bhikkhave dukkhasamudayaṁ ariyasaccaṁ? …*
*Katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhaṁ ariyasaccaṁ? …*
*Katamañ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ariyasaccaṁ?*
*Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathīdaṁ sammādiṭṭhi …*

*Katamā ca bhikkhave sammādiṭṭhi? …*
*Yaṁ kho bhikkhave dukkhe ñāṇaṁ,*
*dukkhasamudaye ñāṇaṁ,*
*dukkhanirodhe ñāṇaṁ,*
*dukkhanirodhagāminīpaṭipadāya ñāṇaṁ,*
*ayam vuccati bhikkhave sammādiṭṭhi.*

(Dīgha 22 <D.II,305-312>)

Aber was, Freunde, ist Unwissenheit? …
Das, Freunde, was Nicht-Wissen von Leiden ist,
Nicht-Wissen vom Ursprung von Leiden,
Nicht-Wissen vom Aufhören von Leiden,
Nicht-Wissen von der Vorgehensweise, die zum Aufhören von Leiden führt,
dies, Freunde, wird Unwissenheit genannt.

> Und was, ihr Bhikkhus, ist die Edle Wahrheit von Leiden? …
> Und was ist die Edle Wahrheit vom Ursprung von Leiden? …
> Und was ist die Edle Wahrheit vom Aufhören von Leiden? …
> Und was ist die Edle Wahrheit von der Vorgehensweise, die zum Aufhören von Leiden führt?
> Eben dieser Edle Achtfache Pfad, nämlich: Richtige Ansicht …
>
> Und was, ihr Bhikkhus, ist Richtige Ansicht? …
> Das, ihr Bhikkhus, was Wissen von Leiden ist,
> Wissen vom Ursprung von Leiden,
> Wissen vom Aufhören von Leiden,
> Wissen von der Vorgehensweise, die zum Aufhören von Leiden führt,
> dies, ihr Bhikkhus, wird Richtige Ansicht genannt.

*Avijjā* ist Nicht-Wissen von den vier Edlen Wahrheiten, *sammādiṭṭhi* ist Wissen von den vier Edlen Wahrheiten. Aber *sammādiṭṭhi* ist Teil der vier Edlen Wahrheiten. Somit ist *avijjā* das Nicht-Wissen von *sammādiṭṭhi*, sozusagen Nicht-Wissen von Wissen von den vier Edlen Wahrheiten. Aber da *sammādiṭṭhi*, also das Wissen von den vier Edlen Wahrheiten, Teil der vier Edlen Wahrheiten ist, ist *avijjā* also Nicht-Wissen vom Wissen vom Wissen von den vier Edlen Wahrheiten. So können wir bis ins Unendliche weitermachen. Aber der springende Punkt ist, dass jedes Stadium in dieser Abfolge eine weitere Schicht von (möglicher) reflexiver *avijjā* darstellt. Nicht-Wissen vom Wissen von den vier Edlen Wahrheiten ist Nicht-Wissen von *vijjā*, und Nicht-Wissen von *vijjā* ist die Unfähigkeit, *avijjā* als *avijjā* zu erkennen. Umgekehrt wird deutlich, wenn *avijjā* erst einmal irgendwo in dieser Struktur erkannt ist, muss sie überall verschwinden; denn Wissen von den vier Edlen Wahrheiten enthält Wissen vom Wissen von den vier Edlen Wahrheiten, und *vijjā* („Wahr-Wissen, Wissenheit“) ersetzt *avijjā* („Wahn-Wissen, Unwissenheit“) auf allen Ebenen.[n]

*Anmerkungen:*

a. Eine gegenwärtige Absicht (oder Handlung) ist sicherlich *bestimmt*, aber sie wird durch eine übergeordnete (oder reflexivere) Absicht bestimmt, die *ebenfalls* in der Gegenwart stattfindet: Sie ist daher nicht *vor*-bestimmt (Zukünftig zu sein bedeutet im Wesentlichen nicht voll bestimmt zu sein. Siehe FS.). Jede willentliche (oder reflexive) Absicht (d.h. jedes Wollen oder jeder Akt des Willens) ist jederzeit widerrufbar und jede unwillentliche (oder unmittelbare) Absicht (d.h. jede Neigung oder Tendenz) ist willentlich modifizierbar. (Es gibt da eine falsche Vorstellung, ziemlich weit verbreitet [und bequem], dass unsere Neigungen die Natur

von Trieben haben, denen wir uns nur unterwerfen können, eher wie ein Stein, der passiv den Kräften nachgibt, die ihn bewegen. Aber weit davon entfernt, eine passiv zu erduldende Bürde zu sein, ist eine Neigung das aktive Suchen nach einer vorerst *nur möglichen* Sachlage. Vgl. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, S. 556/*Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, Reinbek 2005, S. 825f.: „Wenn übrigens die Handlung nicht reine Bewegung ist, muss sie durch eine Intention definiert werden. Wie man diese Intention auch betrachtet, sie kann nur ein Überschreiten des Gegebenen auf ein zu erzielendes Ergebnis hin sein. […] Wenn die Psychologen zum Beispiel aus dem Trieb einen faktischen Zustand machen, sehen sie nicht, dass sie ihm jedes Merkmal eines A*ppetits <ad-petitio>* nehmen." Vgl. KN CETANĀ [E].

b. Die Qual des Augenblicks, wenn ein Mensch begreift, dass er sterben wird, ist Beweis für dieses ständig anwesende *saṅkhāradukkha* (siehe Vedanā Saṁy. 11, zitiert in KN NIBBĀNA), und hat mit den wechselnden Freuden und Kümmernissen dieses Lebens nur insofern etwas zu tun, als sie in der Tat *wechseln.* vgl.[17] Es ist genau diese Qual, die Selbstmord, selbst wenn er schmerzlos sein sollte, zu einem so schwierigen Unterfangen macht. Nur der *arahat* hat *keine* Qual angesichts des Todes:

> *Nābhinandāmi maraṇaṁ, nābhinandāmi jīvitaṁ. Kālañ ca paṭi-kaṅkhāmi nibbisaṁ bhatako yathā;*
>
> *Nābhinandāmi maraṇaṁ, nābhinandāmi jīvitaṁ. Kālañ ca paṭi-kaṅkhāmi sampajāno paṭissato.*
>
> Theragāthā Verse 606 & 607.

> Ich ergötze mich nicht am Tod, ich ergötze mich nicht am Leben. Ich warte die Zeit ab, wie ein Diener den Lohn;
>
> Ich ergötze mich nicht am Tod, ich ergötze mich nicht am Leben. Ich warte die Zeit ab, klarbewusst und achtsam.

c. Dies soll natürlich nicht abstreiten, dass es ganz unabhängig von dem, was in den Suttas steht, Hinweise auf Wiedergeburt geben kann. (Eine seltsame Ansicht scheint langsam in Umlauf zu kommen, dass der Buddha in der Frage der Wiedergeburt Agnostiker war und sich weigerte, sich dazu zu äußern. Selbst flüchtige Bekanntschaft mit den Suttas wird diese Idee berichtigen. Siehe z.B. Majjhima 12 <M.I,73-77>.)

d. Bei allen Vorbehalten seinen Ansichten gegenüber (siehe Vorwort), können wir feststellen, dass Heidegger in seinem *Sein und Zeit* (Halle 1927, S.374) die Ideen von *Geburt* und *Tod* der des *Seins* innerhalb der Einheit unserer existenziellen Struktur unterstellt. Ich existiere, ich *bin* als geboren, und *als* geboren *bin* ich jeden Moment dem Sterben unterworfen. (Zu

diesem Buch in englischer Übersetzung habe ich erst kürzlich [1965] Zugang bekommen: Ich finde, wo Heidegger und Sartre nicht übereinstimmen, hat Heidegger generell Recht.)

e. Gelegentlich mag es den Anschein haben, dass *saṅkhārā* und *dhammā* deckungsgleich sind. So sind die *pañc'upādānakkhandhā* das, wovon *attavād'upādāna* abhängig ist, sie sind folglich *saṅkhārā*. Aber sie sind auch das, womit *attā* identifiziert wird und somit *dhammā*. Diese Situation ist allerdings in sich verschachtelt; denn was durch *attavād'upādāna*, was selbst eine komplexe Angelegenheit ist, *in erster Linie* (wenn auch implizit) als *attā* identifiziert wird, ist *upādāna*; um die *pañc'upādānakkhandhā* geht es erst in zweiter Linie. Siehe PARAMATTHA SACCA §§3&4. (Das ist natürlich nicht die einzige Art und Weise, auf die sie *saṅkhārā* sind, auch wenn §3 so den Eindruck erwecken könnte. Die gegenseitige Abhängigkeit von *viññāṇa* und *nāmarūpa* – mit oder ohne *upādāna* – ist eine andere Art und Weise. Siehe auch das Folgende.) Das Wort *upādāna* (wörtlich „herannehmen") hat eine gewisse Zweideutigkeit an sich. Es kann „Festhalten" (Ergreifen, Anhaften) bedeuten, was insbesondere ein Merkmal von Feuer ist, das in dieser Sache nicht hinter der Leidenschaft zurücksteht (das *upādāna* der *pañc'upādānakkhandhā* ist *chandarāga*, „Antrieb-durch-Lust"), das Wort kann aber auch *Brennstoff* bedeuten (Majjhima 72 <M.I,487>; Avyākata Saṁy. 9 <S.IV,399-400>). Der brennende Brennstoff, der vom „Festhalte"-Feuer festgehalten wird, ist selbst das „Festhalten" des Feuers. Das Feuer brennt, der Brennstoff brennt: zwei Aspekte derselben Sache.

f. Diese Lehrrede zeigt, dass *saṅkhārā* – hier *cetanā* – nicht nur *rūpa*, *vedanā*, *saññā* und *viññāṇa* gestalten, sondern auch *saṅkhārā*: *Saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhataṁ abhisaṅkharonti. […] Saṅkhataṁ abhisaṅkharontī ti kho bhikkhave tasmā Saṅkhārā ti vuccanti.*[6] Die Frage mag auftauchen, ob diese Gestaltungen, die durch Gestaltungen gestaltet sind, selbst (andere) Dinge gestalten oder nicht. Gibt es Gestaltungen, die tatsächlich nichts gestalten? Die Antwort lautet, die kann es nicht geben. Eine Gestaltung ist essenziell *negativ* – „Omnis determinatio est negatio", sagte Spinoza – und ein Negativum, eine Negation existiert nur als Verneinung von einem Positivum. Die *Existenz* des positiven Dinges wird von dem Negativum genau durch die Verneinung bestätigt (so wie der Atheismus, der als Verneinung des Theismus existiert, Beweis dafür ist, dass der Theismus existiert); und auch dessen *Essenz* (oder Natur) wird von dem Negativum definiert, das aussagt, was das Positivum *nicht* ist (wenn wir wissen, was Atheismus ist, wissen wir auch sofort, was Theismus ist). Ein *Negativum* gestaltet somit sowohl die Existenz als auch die Essenz eines *Positivum*.

In welcher Hinsich ist *cetanā* negativ? Ein Blatt Papier auf dem Schreibtisch wird *als ein Blatt Papier* gestaltet durch seine Potenziale oder Möglichkeiten – d.h. *wofür* es da ist. Es kann benutzt werden, um darauf zu schreiben, zu zeichnen, um etwas damit einzuwickeln, um eine Sauerei damit aufzuwischen, um ein anderes Blatt damit abzudecken, um es zu verbrennen und so weiter. Aber obwohl es zu diesen Zwecken benutzt werden *kann*, wird es *nicht tatsächlich* zu *irgendeinem* davon benutzt. Somit *verneinen* diese Potenziale das Objekt, das auf dem Schreibtisch liegt, so wie es tatsächlich ist (darum sind es Potenziale und nicht Tatsachen); dennoch: Wären *diese bestimmten* Potenziale nicht mit dem Objekt auf dem Schreibtisch assoziiert, würden wir das Objekt nicht als „Blatt Papier" sehen. Diese Potenziale, die *nicht* das Objekt sind, gestalten es als das, was es ist. Wir wissen, was ein Ding ist, wenn wir wissen, wofür es da ist. Somit können diese Potenziale auch als die *Bedeutung* oder der *Zweck* des Objekts verstanden werden und daher als seine Intention(en) oder Absicht(en). (Diese Darstellung ist notwendigerweise auf die grobe Nutzungsebene beschränkt, reicht aber wohl als Fingerzeig aus.) Eine dieser Absichten, wenn auch von besonderer Art (nur anwesend, wenn *avijjā* vorhanden ist), ist, dass das Objekt *für mich* ist – es ist *mein*, *etaṁ mama*. Und all diese Intentionen sind nicht mehr und nicht weniger als *cetanā*. (Siehe auch KN CETANĀ & ATTĀ.) Gestaltungen im Allgemeinen, ob sie nun *cetanā* sind oder nicht, haben zwei wesentliche Merkmale: (I) Sie sind mit dem, was sie gestalten, verbunden und (II) sie sind nicht, was sie gestalten (oder nicht ganz). Und natürlich erfordern Gestaltungen wiederum andere Gestaltungen, die sie gestalten; daher sind *saṅkhārā* selbst *saṅkhatā*. Somit ist ein Blatt Papier da, *damit* ich eine Sauerei aufwischen kann, *damit* mein Zimmer sauber bleibt, *damit* ich mich wohl fühle, *damit* ich mich um meine Angelegenheiten kümmern kann, *damit* es mir künftig gut geht. Vergleiche Heideggers „Um-zu", *a.a.O.*, S.68 ff

g. Die Ausdrücke *cittasaṅkhāra* und *manosaṅkhāra* sind so weit davon entfernt, austauschbar zu sein, dass ihre jeweiligen Definitionen einander geradezu auszuschließen scheinen. *Cittasaṅkhāra* ist *saññā ca vedanā ca*; *manosaṅkhāra* ist *manosañcetanā*; und die Passage aus Saḷāyatana Saṁy. 93, die in §5 zitiert wird, macht einen ausdrücklichen Unterschied zwischen *vedanā*, *cetanā* und *saññā*. Aber die beiden Ausdrücke sind wirklich von ganz unterschiedlicher Art und keinesfalls einander direkt gegenüberzustellen.

(I) Das *citta* in *cittasaṅkhāra* ist kein Synonym zum *mano* in *manosaṅkhāra*: *citta* bedeutet hier (bewusstes) Erleben im Allgemeinen, wogegen *mano* den Unterschied von *Gedanken* zu *Wort* und *Tat* ausmacht.

(II) Das Wort *saṅkhāra* wird in den beiden Fällen in unterschiedlichem Sinne gebraucht: Im ersten bedeutet es „Gestaltung" im ganz allgemeinen

Sinne (§11); im zweiten geht es um eine bestimmte *Art* von Gestaltung, nämlich Absicht oder Wille.

(Ⅲ) Die beiden Komposita sind grammatisch unterschiedlich: *cittasaṅkhāra* ist ein *dutiya tappurisa* (Akkusativ), *cittaṁ + saṅkhāro*, „das, was den Geist (*citta*) gestaltet"; *manosaṅkhāra* ist ein *tatiya tappurisa* (Instrumentativ), *manasā + saṅkhāro*, „Gestaltung durch den Geist (*mano*)", also geistige Handlung (im Gegensatz zu sprachlicher und körperlicher Handlung) – vgl. Majjhima 57 <M.I,389>. Ganz klar, (Ⅱ) und (Ⅲ) gelten entsprechend genauso im Zusammenhang mit den Begriffen *kāyasaṅkhāra* und *vacīsaṅkhāra*.

h. Weil *viññāṇa* die *Anwesenheit* des Phänomens ist, die Anwesenheit des Anwesenden, ist es in Bezug auf Essenz negativ. Andere Dinge können direkt mittels ihrer positiven Essenz als dies oder jenes beschrieben werden, Bewusstsein jedoch nicht. Bewusstsein ist allerdings notwendig, bevor irgendein anderes Ding beschrieben werden kann; denn damit etwas beschrieben werden kann, muss es erst einmal im Erleben anwesend sein (wirklich oder vorgestellt) und seine Anwesenheit ist Bewusstsein. Da Bewusstsein nur als das beschrieben werden kann, wovon andere Dinge abhängig sind, ist es die *existenzielle Gestaltung* und nichts sonst. Das erklärt auch das Folgende. (Man beachte, dass das Wort *existenziell* hier im einfachen Sinne der Existenz eines Dinges im Gegensatz zu seiner Essenz gebraucht wird, nicht in dem schwangeren Sinne von *bhava*. Siehe KN VIÑÑĀṆA.)

i. Siehe auch die heterogene Reihe (mit Gliedern wie *pariyesanā*, *lābha* und so weiter), die in der *paṭiccasamuppāda*-Formel in Dīgha 15 <D.Ⅱ,58> auftaucht.

j. In der Zeile *Viññāṇaṁ anidassanaṁ anantaṁ sabbatopahaṁ*, „nicht-charakterisierendes Bewusstsein, unendlich, gänzlich nicht entstehend", besteht das Kompositum *sabbatopahaṁ* (in Majjhima 49 <M.I,329>: *sabbatopabhaṁ*) vermutlich aus *sabbato + apahaṁ* (oder *apabhaṁ*) von *apahoti*, *a + pahoti* (oder *apabhavati [apabhotī]*). (Man beachte, dass es in der Majjhima Passage eine Zeile vorher eine burmesische Lesart *nāpahosi* für *nāhosi* gibt.) *

k. Vgl. *Avijjā kho bhikkhu eko dhammo yassa pahānā bhikkhuno avijjā pahīyati vijjā uppajjatī ti.*

Saḷāyatana Saṁy. 80 <S.Ⅳ,50>

Unwissenheit, ihr Bhikkhus, ist das eine Ding, mit dessen Überwindung die Unwissenheit dem Bhikkhu überwunden wird und Wahres Wissen aufsteigt.

l. Zum „Zirkeleinwand“, den der gesunde Menschenverstand hier vielleicht erheben mag, siehe Heidegger, *a.a.O.*, S.314-316.

m. Das Aṅguttara Sutta (X,61), das in §24 erwähnt wird, fängt so an:

*Purimā bhikkhave koṭi na paññāyati avijjāya, Ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā sambhavī ti. Evañ ce taṁ bhikkhave vuccati, atha ca pana paññāyati, Idapaccayā avijjā ti. Avijjaṁ p'ahaṁ bhikkhave sāhāraṁ vadāmi, no anāhāraṁ.*

Ein frühester Punkt der Unwissenheit, ihr Bhikkhus, ist nicht manifest: „Vor diesem gab es keine Unwissenheit, danach entstand sie dann.“ Auch wenn das so gesagt wird, ihr Bhikkhus, ist es dennoch manifest: „Bedingt durch dieses ist Unwissenheit.“ Ich sage, ihr Bhikkhus, dass auch Unwissenheit mit Nahrung ist, nicht ohne Nahrung.“

(Man lese in der PTS-Ausgabe *ce taṁ* statt *c'etaṁ* und passe die Zeichensetzung entsprechend an.)

n. Vergleiche auch das Folgende:

*Rūpā [Saddā … Dhammā] loke piyarūpaṁ sātarūpaṁ, etth'esā taṇhā uppajjamānā uppajjati ettha nivisamānā nivisati …*
*Rūpataṇhā [Saddataṇhā … Dhammataṇhā] loke piyarūpaṁ sātarūpaṁ, etth'esā taṇhā uppajjamānā uppajjati ettha nivisamānā nivisati.*

Und umgekehrt:

*… etth'esā taṇhā pahīyamānā pahīyati ettha nirujjhamānā nirujjhati.*
Dīgha 22 <D.II,308-311>

Sichtbare Formen [Klänge … Geistesobjekte] sind in der Welt lieb und angenehm; hier entsteht dieses Begehren, hier setzt es sich fest … Begehren nach sichtbaren Formen [Begehren nach Klängen … Begehren nach Geistesobjekten] ist in der Welt lieb und angenehm; hier entsteht dieses Begehren, hier setzt es sich fest …

… hier wird dieses Begehren überwunden, hier hört es auf.

Nicht nur, dass es da Begehren gibt, es gibt auch Begehren nach Begehren als Bedingung für Begehren: Unempfänglichkeit gegenüber dem Begehren vernichtet es. (Es sei angemerkt, *taṇhā* ist nicht das grobe Verlangen nach dem, was wir nicht haben [das wäre *abhijjhā*, Habgier], sondern das subtile Begehren nach *weiterem* von dem, was wir haben. Insbesondere gilt, ich *bin*, weil ich zu sein *begehre*, und mit dem Aufhören des Daseinsbegehren [*bhavataṇhā*, was wiederum von *avijjā* abhängig und wie diese ohne ersten Anfang ist – Aṅguttara X,62 <A.V,116>], hört „ich bin“ auf. *Bhavataṇhā* ist tatsächlich das Begehren nach weiterem Begehren, von dem Begehren abhängt.)

{* Diese Pāli-Passage wurde ausnahmsweise aus der englischen Übersetzung übertragen, weil der Herausgeber den Begriff *sabbatopahaṁ* nach Wurzel und Form anders herleitet. Er ist „philologisch und inhaltlich schwierig und wird sehr verschieden gedeutet und übersetzt." (Hecker, Brief an den Hrsg., 11.10.2005) Eine detaillierte Analyse wäre nur für Pālikenner interessant, würde keine neuen Erkenntnisse mit sich bringen und den Rahmen dieses Buches sprengen.}

*Der Ehrwürdige Ñāṇavīra Thera*

# 2. Paramattha Sacca

1. In Bhikkhunī Saṁyutta 10 <S.I,135> finden wir diese Verse:

Māro pāpimā:

*(1) Kenāyaṁ pakato satto, kuvaṁ sattassa kārako,*
*(2) Kuvaṁ satto samuppanno, kuvaṁ satto nirujjhatī ti.*

Vajirā bhikkhunī:

*(3) Kin nu Sattoti paccesi, Māra, diṭṭhigataṁ nu te,*
*(4) Suddhasaṅkhārapuñjo'yaṁ, nayidha sattūpalabbhati;*
*(5) Yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo Ratho iti,*
*(6) Evaṁ khandhesu santesu hoti Satto ti sammuti.*
*(7) Dukkhaṁ eva hi sambhoti, dukkhaṁ tiṭṭhati veti ca,*
*(8) Nāññatra dukkhā sambhoti, nāññaṁ dukkhā nirujjhatī ti.*

Māra, der Böse:

(1) Von wem ist dieses Wesen gemacht? Wo ist der Erschaffer dieses Wesens?
(2) Wo ist dieses Wesen entstanden? Wo hört dieses Wesen auf?

Bhikkhunī Vajirā:

(3) Warum beziehst du dich auf „das Wesen", Māra, bist du in (falsche) Ansicht verstrickt?
(4) Dies ist ein Haufen reiner Gestaltungen; hier ist kein Wesen zu finden.
(5) So wie es für eine Verbindung von Teilen den Begriff „Kutsche" gibt,
(6) Ebenso, wenn die Daseinsgruppen vorhanden sind, sagt die Konvention „ein Wesen".
(7) Es ist nur Leiden, das ins Dasein tritt, Leiden, das besteht und verschwindet.
(8) Nichts außer Leiden tritt ins Dasein, nichts anderes als Leiden hört auf.

Wir wollen diese Verse etwas genauer betrachten.

2. Die spekulativen Fragen in den ersten zwei Zeilen sind vom gleichen Schlag wie jene des *assutavā puthujjana* im Sabbāsava Sutta (M2 <M.I,8>), die ihren Abschluss finden mit:

> *Etarahi vā paccuppannam addhānaṁ ajjhattaṁ kathaṁkathī hoti: Ahan nu kho'smi, no nu kho'smi, kin nu kho'smi, kathan nu kho'smi, ayan nu kho satto kuti āgato, so kuhiṁgāmī bhavissatī ti.*
>
> Oder er ist innerlich über die Gegenwart verwirrt: Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Dieses Wesen – wo kam es her? Wo wird es hingehen?

Das Wort *satta* findet sich in beiden Passagen und deutlich erkennbar mit derselben Bedeutung. Der *puthujjana* spekuliert über sich selbst und *satta* ist er selbst, in diesem Zusammenhang, mit einem gewissen Abstand, als ein Wesen betrachtet; es ist ein Wesen, das auf die eine oder andere Weise als „Selbst" angenommen wird; denn der *puthujjana* nimmt das, was ihm als sein „Selbst" erscheint, für bare Münze – er betrachtet sich selbst als ein „Selbst" (siehe KN ATTĀ). Es ist das Konzept des *puthujjana* von einem Wesen. Die dritte Zeile (die erste der Antwort an Māra) bestätigt dies; denn Māra wird gefragt, vielleicht ein wenig rhetorisch, warum er sich auf „das Wesen" bezieht, warum er diese Verstrickung in (falsche) Ansicht hat. „Das Wesen" ist eine Verstrickung in falsche Ansicht, *diṭṭhigata*, genau dann, wenn das Wesen auf irgendeine Weise als „Selbst" betrachtet wird; denn dies ist *sakkāyadiṭṭhi* oder „Persönlichkeitsansicht", die Ansicht, man sei, und zwar im *Wesen*tlichen: *jemand* (siehe KN SAKKĀYA).* Und die folgende Passage:

> *Kim pana tvaṁ Poṭṭhapāda attānaṁ paccesī ti. Oḷārikaṁ kho aham bhante attānaṁ paccemi … Manomayaṁ kho aham bhante attānaṁ paccemi … Arūpiṁ kho aham bhante attānaṁ paccemi …*
>
> (Dīgha 9 <D.I,185>)

> Aber auf welches Selbst beziehst du dich, Poṭṭhapāda? – Auf ein grobes Selbst, Herr, beziehe ich mich … Auf ein geistgeschaffenes Selbst, Herr, beziehe ich mich … Auf ein formloses Selbst, Herr, beziehe ich mich …

gestattet uns, *satto ti paccesi*, Bezugnahme auf „das Wesen", ganz genauso zu verstehen, nämlich als Annahme, das Wesen sei „Selbst".

3. Sofort folgt *suddhasaṅkhārapuñjo'yaṁ*; denn wenn das Wesen als „Selbst" zu betrachten *sakkāyadiṭṭhi* ist, dann ist das so betrachtete Wesen *sakkāya* und dieses wiederum ist die *pañc'upādānakkhandhā* (M44 <M.I,299>). Und die *pañc'upādānakkhandhā* sind *saṅkhārā*, falls sie etwas sind, von dem etwas anderes abhängig ist. Was ist von ihnen abhängig?

> *Na kho āvuso Visākha taññeva upādānaṁ te pañc'upādānakkhandhā, na pi aññatra pañcah'upādānakkhandhehi upādānaṁ. Yo kho āvuso Visākha pañcas' upādānakkhandhesu chandarāgo taṁ tattha upādānan ti.*
>
> (Majjhima 44 <M.I,299>)

> Die fünf Daseinsgruppen des Festhaltens, Freund Visakha, sind nicht einfach nur Festhalten, aber es gibt auch kein Festhalten getrennt von den fünf Daseinsgruppen des Festhaltens. Das, Freund Visakha, was in den fünf Daseinsgruppen des Festhaltens Antrieb-durch-Lust ist, das ist darin das Festhalten.

*Upādāna* hängt also von den *pañc'upādānakkhandhā* ab (was wir auch aus der üblichen *paṭiccasamuppāda*-Formel ersehen können). Und das fundamentale *upādāna* ist *attavāda*, der Glaube an ein „Selbst". Siehe NP §§10, 12 & 13 und vergleiche auch Khandha Saṁy. 83 <S.III,105>:

> *Rūpaṁ upādāya Asmī ti hoti no anupādāya; vedanaṁ ...; saññaṁ ...; saṅkhāre ...; viññāṇaṁ upādāya Asmī ti hoti no anupādāya.*
>
> Wenn Form festgehalten wird, gibt es „(Ich) bin", nicht wenn nicht festgehalten wird. Wenn Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... Bewusstsein festgehalten wird, gibt es „(Ich) bin", nicht wenn nicht festgehalten wird.

4. *Nayidha sattūpalabbhati* bereitet jetzt keine Schwierigkeiten. Der *puthujjana* nimmt sein offensichtliches „Selbst" für bare Münze und identifiziert es mit dem Wesen: Für ihn ist das Wesen das „Selbst" – *Satto ti pacceti*. Er sieht allerdings nicht, dass diese Identifikation abhängig ist von seinem Festhalten an einem Glauben an ein „Selbst" *attavād'upādāna*, und dass dieses ebenfalls *anicca*, *saṅkhata*, *paṭiccasamuppanna* ist; denn würde er das sehen, würde *upādāna* verschwinden und die Täuschung wäre offensichtlich –

> *Evam eva kho Māgandiya ahañ c'eva te dhammaṁ deseyyaṁ, Idan taṁ ārogyaṁ idan taṁ nibbānan ti, so tvaṁ ārogyaṁ jāneyyāsi nibbānaṁ passeyyāsi, tassa te saha cakkhuppādā yo pañcas' upādānakkhandhesu chandarāgo so pahīyetha; api ca te evam assa, Dīgharattaṁ vata bho ahaṁ iminā cittena nikato vañcito paladdho; ahaṁ hi rūpaṁ yeva upādiyamāno upādiyiṁ, vedanaṁ yeva ..., saññaṁ yeva ..., saṅkhāre yeva ..., viññāṇaṁ yeva upādiyamāno upādiyiṁ.*
>
> (Majjhima 75 <M.I,511>)
>
> Ebenso, Māgandiya, wenn ich dir das Dhamma darlegen würde: Dies ist jene Gesundheit, dies ist jenes Nibbāna, könntest du Gesundheit kennen, könntest du Nibbāna sehen. Mit dem Entstehen der Schauung würde das, was in den fünf Daseinsgruppen des Festhaltens Antrieb-durch-Lust ist, in dir überwunden. Darüber hinaus würde dir klar werden: Lange Zeit, in der Tat, bin ich von diesem Geist/Herz hintergangen, getäuscht und betrogen worden – es war lediglich Form, an der ich festgehalten habe, lediglich Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewusstsein.

Mit dem Verschwinden des Glaubens an ein „Selbst“ würde die Identifikation aufhören. Der *ariyasavaka* dagegen sieht das Wesen als *pañc' upādānakkhandhā*; er sieht, dass *upādāna* von diesen *pañc'upādānakkhandhā* abhängig ist; und er sieht, dass der *puthujjana* ein Opfer von *upādāna* ist und eine Fehlidentifikation vornimmt. Er sieht: Da das Wesen die *pañc'upādānakkhandhā* ist, kann es keinesfalls als „Selbst“ identifiziert werden; wenn das möglich wäre, wäre „Selbst“ unbeständig, gestaltet und abhängig entstanden; und der *ariyasāvaka* weiß direkt aus eigener Erfahrung, was beim *puthujjana* nicht der Fall ist, dass die Wahrnehmung einer Selbstheit, einer inhärenten *Kontrolle* über die Dinge, und die Wahrnehmung von Unbeständigkeit inkompatibel sind. *Nayidha sattūpalabbhati*, „hier ist kein Wesen zu finden“, heißt also einfach, „in diesem Haufen reiner Gestaltungen ist kein Wesen zu finden, so wie es sich der *puthujjana* als ›Selbst‹ vorstellt.“ Das Alagaddūpama Sutta (M22 <M.I,138>) hat:

> *Attani ca bhikkhave attaniye ca saccato thetato anupalabbhamāne ...,*
>
> Da, ihr Bhikkhus, Selbst und was einem Selbst gehört wahrhaftig und tatsächlich nicht zu finden ist ...,

und die Bedeutung ist dieselbe. Die Worte *saccato thetato*, „wahrhaftig und tatsächlich“ bedeuten „in der (richtigen) Ansicht des *ariyasāvaka*, der *paṭiccasamuppāda* und dessen Aufhören sieht“.[a]

5. Die nächsten zwei Zeilen (5 und 6) enthalten das Gleichnis von der Kutsche. So wie das Wort „Kutsche“ der Name für eine Verbindung von Teilen ist, spricht der normale Sprachgebrauch von einem „Wesen“, wenn die *khandhā* anwesend sind. Was ist der Zweck dieses Gleichnisses? Angesichts dessen, was oben gesagt wurde, ist die Antwort nicht schwierig. Der *assutavā puthujjana* sieht deutlich genug, dass eine Kutsche eine Verbindung von Teilen ist: Was er nicht sieht, ist, dass das Wesen eine Verbindung von *khandhā* (*suddhasaṅkhārapuñja*) ist, und zwar deswegen, weil er es als „Selbst“ betrachtet. Für den *puthujjana* existiert das Wesen so wie ein „Selbst“ existiert, nämlich als außerhalb der Zeit stehendes monolithisches Ganzes („Selbst“ könnte niemals aus Teilen bestehen oder Teil von etwas sein).[b] Das Gleichnis zeigt ihm seinen Irrtum auf, indem es darauf hinweist, dass ein Wesen so existiert, wie eine Kutsche existiert, nämlich als in der Zeit stehender Komplex von Einzelteilen. Wenn er dies erkennt, betrachtet er das Wesen nicht mehr als „Selbst“, und mit dem Aufgeben der *sakkāyadiṭṭhi* hört er auf, ein *puthujjana* zu sein.

6. Die letzten zwei Zeilen (7 & 8) können kurz erörtert werden. Es liegt in der Natur der *pañc'upādānakkhandhā*, darauf zu drängen, auf die eine oder andere Art als „Selbst“ anerkannt zu werden; aber der *ariyasāvaka* mit seiner Wahrnehmung der Unbeständigkeit kann keine Rücksicht mehr auf

ihr ständiges Drängeln nehmen; denn bei einer Herrschaft über Dinge (das ist, was Selbstheit zu sein behauptet, vgl. Majjhima 35 <M.I,231-232> & Khandha Saṁy. 59 <S.III,66>[7]) – bei einer Herrschaft über Dinge, bei der man erkennt, dass sie ständig von Unbeständigkeit unterminiert wird, erkennt man sofort auch, dass es sich keinesfalls um Herrschaft handelt, sondern um eine falsche Sicherheit, die stets in Betrug endet. Und das ist *dukkha*. (Siehe DHAMMA.) Wenn also *attavād'upādāna* entfernt worden ist, bleibt die richtige Ansicht übrig, dass es nur *dukkha* ist, das entsteht, und *dukkha*, das vergeht.

> *Upāy'upādānābhinivesavinibandho khvāyaṁ Kaccāyana loko yebhuyyena; tañ cāyam upāy' upādānaṁ cetaso adhiṭṭhānābhinivesānusayaṁ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhāti, Attā me ti. Dukkham eva uppajjamānaṁ uppajjati, dukkhaṁ nirujjhamānaṁ nirujjhatī ti na kaṅkhati na vicikicchati, aparapaccayā ñāṇaṁ ev'assa ettha hoti. Ettāvatā kho Kaccāyana sammādiṭṭhi hoti.*
>
> Nidāna Saṁy. 15 <S.II,17>

> Diese Welt, Kaccāyana, ist größtenteils durch Beschäftigung, Festhalten und Festgefahrensein gebunden: Und dieser hier beschäftigt sich nicht, hält nicht fest, entschließt sich nicht zu der Beschäftigung und dem Festhalten, dem Entschluss und dem Festgefahrensein und der Neigung des Geistes: „Mein Selbst". „Es ist nur Leiden, das entsteht, Leiden, das aufhört" – darüber ist er nicht in Zweifel oder Ungewissheit. Das Wissen aber ist ihm hier von anderen unabhängig. Soweit, Kaccāyana, gibt es Richtige Ansicht.

7. Jetzt taucht die Frage auf, ob das Wort *satta*, das wir mit „Wesen" übersetzt haben, benutzt werden kann, um einen *arahat* zu bezeichnen. Sobald klar ist, daß mit richtiger Ansicht nichts zu finden ist, das als „Selbst" identifiziert werden kann, wird die Anwendung des Wortes *satta* zu einer Frage des Sprachgebrauchs. Ist *satta* einzig und allein *pañc'upādānakkhandhā* – in diesem Fall gleichbedeutend mit *sakkāya* – oder kann es auch auf die *pañcakkhandhā* angewendet werden, wie es die sechste Verszeile möglicherweise nahelegt? Wenn letzteres der Fall ist, dann ist es (zumindest was Götter und Menschen betrifft) gleichbedeutend mit dem Begriff *puggala*, der ganz sicher in den Suttas benutzt wird, wenn es um einen *arahat* geht (der der erste unter den acht edlen Individuen, *aṭṭhapurisapuggalā*, ist);[c] ein *arahat*, der im ganz offensichtlichen Sinne als ein bestimmter Satz von *pañcakkhandhā*, im Gegensatz zu allen anderen, verstanden werden kann; ein *arahat* ist ein Individuum in dem Sinne, dass ein *arahat* von einem anderen unterschieden werden kann. Diese Frage zu beantworten ist keine Angelegenheit von großer Wichtigkeit (es geht schlichtweg nur darum, Suttapassagen zu finden – z.B. Khandha Saṁy. 28 <S.III,30>; Rādha Saṁy. 2 <S.III,190>; Aṅguttara V,32 <A.III,35> – die den

Gebrauch des Wortes festlegen und illustrieren). Es ist unendlich viel wichtiger zu verstehen, dass der Weltling *jegliches* verwendete Wort dieser Art falsch auffassen wird (*attā*, „Selbst“; *bhūta*, „Lebewesen“; *pāṇa*, „Lebendiges“; *sakkāya*, „Person, Jemand“; *purisa*, „Mann“; *manussa*, „Mensch“ usw.) und der *ariyasāvaka* nicht.



8. Es ist gut möglich, daß die Idee von *paramattha sacca*, „Wahrheit im höchsten, ultimativen oder absoluten Sinn“, schon vor der Zeit des Milindapañha („Fragen des König Milinda“) existierte; aber ihre Anwendung dort (Teil II, Kap. 1) ist so klar und eindeutig, dass jenes Buch der naheliegende Ausgangspunkt für jegliche Diskussion darüber ist. Die Passage zitiert die beiden Zeilen (5 und 6), die das Gleichnis von der Kutsche enthalten. Sie werden benutzt, um das folgende Argument zu rechtfertigen: Das Wort „Kutsche“ ist der konventionelle Name für eine Verbindung von Teilen; aber wenn jedes einzelne Teil für sich untersucht wird, kann von keinem der Teile gesagt werden, es sei die Kutsche, auch finden wir keine Kutsche in der Summe der Teile, und wir finden auch keine Kutsche außerhalb der Teile. Daher, „im höchsten Sinne“, *existiert gar keine Kutsche*. Auf ähnliche Weise ist ein „Individuum“ (das Wort *puggala* wird benutzt) nur ein konventioneller Name für eine Verbindung von Teilen (sowohl Körperteile als auch *khandhā*), und „im höchsten Sinne“ *existiert gar kein Individuum*. Das ist alles.

9. Wir wollen zuerst die Gültigkeit des Arguments betrachten. Wenn eine Kutsche in ihre Teile zerlegt wird und man zeigt einem Menschen nacheinander die Teile, jedes Mal mit der Frage „Ist dies eine Kutsche?“, so ist es offensichtlich, dass er jedes Mal Nein sagen wird. Und wenn man diese Teile zu einem Haufen auftürmt und man ihm den Haufen zeigt, dann wird er ebenfalls sagen, da sei keine Kutsche. Wenn man ihn schließlich fragt, ob er von diesen Teilen abgesehen irgendeine Kutsche sehe, wird er immer noch Nein sagen. Aber nun einmal angenommen, man zeigt ihm diese Teile, auf eine Weise zusammengebaut, dass das Ganze benutzt werden kann, um einen Menschen von Ort zu Ort zu befördern; wenn er gefragt wird, wird er zweifellos behaupten, dass da eine Kutsche *ist*, dass die Kutsche *existiert*. Dem Argument zufolge sprach der Mann im *konventionellen* Sinne, als er die Existenz der Kutsche behauptete, und im *höchsten* Sinne, als er sie abstritt. Aber ganz offensichtlich benutzt der Mensch (der keine Übung in solchen Subtilitäten hat) die ganze Zeit gewöhnliche, konventionelle Sprache; und der Grund für den Unterschied zwischen seinen beiden Aussagen findet sich in der Tatsache, dass ihm bei einer Gelegenheit eine Kutsche gezeigt wurde und bei den anderen Gelegenheiten nicht.

Wenn eine Kutsche in ihre Teile zerlegt wird (selbst in der Vorstellung), hört sie auf, eine Kutsche zu sein; denn eine Kutsche ist, genau gesagt, ein Fahrzeug, und ein Haufen von Komponenten ist *kein* Fahrzeug – es ist ein Haufen von Komponenten. (Wenn man dem Menschen einen Haufen von Komponenten zeigt und fragt „Ist dies ein Haufen von Komponenten?“, so wird er Ja sagen.) Mit anderen Worten, eine Kutsche ist ganz gewiss eine Verbindung von Teilen, aber es ist eine Verbindung von Teilen *in einem bestimmten funktionellen Arrangement*; und dieses Arrangement zu verändern bedeutet, die Kutsche zu zerstören. Es ist nicht besonders verwunderlich, dass keine Kutsche zu finden ist, wenn wir sie vorsichtshalber zerstört haben, bevor wir anfangen, nach ihr zu suchen. Wenn ein Mensch eine funktionierende Kutsche sieht und sagt „Im höchsten Sinne ist da keine Kutsche; denn es ist nur eine Verbindung von Teilen“, dann sagt er damit lediglich „Es ist möglich, diese Kutsche in ihre Teile zu zerlegen und diese zu einem Haufen aufzutürmen; und wenn das geschehen ist, gibt es keine Kutsche mehr.“

Das Argument zeigt also nicht die Nicht-Existenz der Kutsche; bestenfalls bestätigt es, dass eine existierende Kutsche zerstört werden kann. Und wenn es auf ein Individuum (also ein Set von *pañcakkhandhā*) angewendet wird, ist es sogar noch weniger gültig; denn es zeigt nicht nur die Nicht-Existenz des Individuums *nicht*, sondern, da das funktionelle Arrangement der *pañcakkhandhā* nicht geändert werden kann, nicht einmal in der Vorstellung, behauptet es die Unmöglichkeit, dass ein existierendes Individuum zerstört werden kann. Auf ein Individuum (oder ein Wesen) angewendet, läuft das Argument in einen Widerspruch; und von einem Individuum zu sagen „Im höchsten Sinne ist da kein Individuum; denn es ist eine bloße Verbindung von *khandhā*“, bleibt unverständlich.

10. Was ist nun der Grund für dieses Argument? Warum ist diese Idee von der „Wahrheit im höchsten Sinne“ erfunden worden? Den Schlüssel zur Antwort finden wir im Visuddhimagga. Dieses Werk (Kap. XVIII) zitiert die letzten vier Zeilen (5 bis 8) und wiederholt dann im Wesentlichen das Argument des Milindapañha, wobei es sowohl das Wort *satta*, als auch das Wort *puggala* benutzt. Es fährt dann allerdings fort und macht deutlich, was im Milindapañha nur implizit zu finden ist, nämlich, dass der Zweck dieses Arguments darin bestehe, den „(Ich) bin“-Dünkel (*asmimāna*) zu beseitigen: Wenn man sieht, dass im „höchsten Sinne“, *paramatthato*, kein Wesen existiert, dann gibt es keine Grundlage für die Vorstellung, dass *ich* existiere. Dies gestattet uns zu verstehen, warum man das Gefühl hatte, das Argument sei notwendig. Der *assutavā puthujjana* identifiziert sich mit dem Individuum oder dem Wesen, das er darüberhinaus als „Selbst“ betrachtet. Er lernt allerdings, dass der Buddha gesagt hat, dass „wahrhaftig und tatsächlich kein Selbst und was einem Selbst gehört zu finden ist“

(siehe zweite Suttapassage in §4). Da er sich kein Individuum vorstellen kann, außer in der Form eines „Selbst“, findet er, dass er, um das „Selbst“ abzuschaffen, das Individuum abschaffen muss; und das tut er mit Hilfe dieses Kunstgriffs. Aber dieser Kunstgriff schafft gar nichts ab, wie wir gesehen haben. Es ist bemerkenswert, dass die Passage im Milindapañha ein „Selbst“ überhaupt nicht erwähnt: Die Identifikation von „Selbst“ mit dem Individuum wird als so selbstverständlich hingenommen, dass man – sobald feststeht, dass es „im höchsten Sinne gar kein Individuum gibt“ – keine weitere Diskussion für notwendig hält.

Die nicht gerade geringste der Gefahren in dieser oberflächlichen und trugschlüssigen Idee von der „Wahrheit im höchsten Sinne“ liegt in ihrem Vermögen, den unreflektiert akzeptierenden Geist in falscher Sicherheit zu wiegen. Der unvorsichtige Denker gelangt dahin zu glauben, er verstünde das, was er in Wirklichkeit nicht versteht, und blockiert so wirkungsvoll seinen eigenen Fortschritt.

*Anmerkungen:*

a. Die Frage hier, ob *saccato thetato* ein „Selbst“ zu finden ist, muss klar von einer anderen Frage unterschieden werden, die in EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA §22 erörtert wird, nämlich, ob *saccato thetato* der Tathāgata (oder ein *arahat*) zu finden ist

> *(diṭṭh'eva dhamme saccato thetato Tathāgate anupalabbhamāne …*
>
> da hier und jetzt wahrhaftig und tatsächlich der Tathāgata nicht zu finden ist …

Avyākata Saṁy. 2 <S.IV,384>). Der Grund, warum der Tathāgata (sogar hier und jetzt) nicht zu finden ist, liegt darin, dass er *rūpa-, vedanā-, saññā-, saṅkhāra-* und v*iññāṇa-saṅkhāya-vimutto* ist (*ebd.* 1 <S.IV,378-379>), d.h. er ist frei davon, als Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen oder Bewusstsein bezeichnet/gerechnet zu werden. Das ist beim *puthujjana* genau nicht der Fall, der in diesem Sinne wahrhaftig und tatsächlich zu finden *ist.*

b. Vgl. „Was Teile und Reihenfolgen hat, widerstrebt der ureigentlichen Natur unseres Seins.“ – J. Grenier, *Absolu et Choix*, PUF, Paris 1961, S. 44.

c. Der *diṭṭhisampanna* (oder *sotāpanna*) ist der *sattama puggala* oder das „siebte Individuum“. Aṅguttara VI,54 <A.III,373>

* {engl.: *some-body;* ist dem Pāli *sakkāya* (wörtl. „Eigen-Körper“ [Herkunft lt. PTS-Wtb.: *sat+kāya*, „seiender Körper“]) enger verwandt.}

# 3. Kürzere Notizen

## *Atakkāvacara*

Manchmal übersetzt als „durch Logik nicht zu erlangen“ oder „dem Zweifel nicht zugänglich“. Aber das cartesische *ich denke, also bin ich* ist in gewissem Sinne dem Zweifel ebenfalls unzugänglich; denn ich kann meine Existenz nicht anzweifeln, ohne sie stillschweigend vorauszusetzen. Dies zeigt allerdings nur, dass man nicht über das *ich denke* hinauskommt, indem man es anzweifelt. Und das Dhamma *ist* jenseits des *ich denke*. Das *ich denke* kann also vom Zweifel erreicht werden – man zweifelt und zweifelt bis man etwas findet, das man nicht anzweifeln kann, was dem Zweifel unzugänglich ist, nämlich das *ich denke*. Aber das Dhamma kann auf solche Weise nicht erlangt werden. Somit ist das Dhamma zwar gewiss dem Zweifel unzugänglich, aber es ist mehr als das: Es liegt vollkommen jenseits der Sphäre des Zweifelns. Der Rationalist erreicht allerdings nicht einmal das unzulängliche *ich denke*, oder wenn er es erreicht[a], dann schießt er über das Ziel hinaus (*atidhāvati* – Itivuttaka 49 <Iti.43>); denn er beginnt bei dem Axiom, dass alles bezweifelt werden kann (einschließlich natürlich des *ich denke*). Vgl. auch Majjhima 102 <M.II,232-233> und 2 <M.I,8>. Siehe NIBBĀNA.

*Anmerkung:*

a. Wenn der Rationalist professionell ist, wird er nicht einmal zugestehen, dass das, was dem Zweifel unzugänglich ist, überhaupt Sinn macht, und er gestattet sich nicht, das *ich denke* zu erwägen. Aber in seinen unprofessionellen Momenten, wenn das persönliche Problem hartnäckig wird, exorziert er das *ich denke*, indem er es als rationalen Lehrsatz ansieht, was ihm ermöglicht, diesen anzuzweifeln und dann zu bestreiten. „Die Positivisten tun nichts außer das Gespenst des Absoluten zu exorzieren; dieses jedoch erscheint immer wieder und sucht sie im Schlaf heim.“ – J. Grenier, *a.a.O.*, S. 44. Für Grenier ist das Absolute nicht (wie bei Bradley) die Gesamtheit der Erfahrungen, sondern muss mitten im Herzen der Persönlichkeit erreicht werden, mit einem Denken, das die Relativität aller Dinge transzendiert und darin eine Leere wahrnimmt. Ganz genau – und was anderes könnte dieses Absolute letztendlich sein als *avijjā*, die sich selbst bedingt und ohne ersten Anfang ist? Und was könnte der Buddha daher anderes lehren, als dass dieses Absolute eben *nicht* absolut ist und zu Ende gebracht werden kann? Siehe NP §§24&25.

## *Attā*

Was in der Reflexion des *arahat* erscheint, ist lediglich *pañcakkhandhā*, die er einfach nur mangels anderer Ausdrucksmöglichkeit „ich selbst" nennt. Was aber in der Reflexion des *puthujjana* erscheint, ist *pañc'upādānakkhandhā* oder *sakkāya*; und *sakkāya* (siehe dort) erscheint reflexiv (auf die eine oder andere Weise) als ein außerhalb der Zeit stehendes unveränderliches „Selbst" (d.h. eine Seele) und zu diesem gehörend. Der *puthujjana* verwechselt (im Gegensatz zum *arahat*) die *Selbst*identität einfacher Reflexion – wie bei einem Spiegel, mit dem man das *selbe* Ding von zwei Seiten gleichzeitig sieht („das Ding selbst", „ein und dasselbe Ding") – mit dem „Selbst", der Erscheinung des *Subjekts* in der Reflexion – mein „Selbst" (d.h. „das Ich selbst", d.h. „das *Ich*, das erscheint, wenn *ich* reflektiere"). Für den *puthujjana* ist das Wort *Selbst* notwendigerweise zweideutig, da er sich keine Reflexion vorstellen kann, in der nicht das reflexive Erleben des Subjekts steckt – d.h., in der keine Manifestation einer Seele steckt. Da das *selbst* der *Selbst*identität in der Struktur des Subjekts, das in der Reflexion erscheint, steckt („mein Selbst" = „das Ich selbst"), wird es manchmal (wenn man nicht gerade ein vermutetes Transzendentes Wesen mit ins Spiel bringt) für das Grundprinzip aller Subjektivität gehalten. Das Subjekt wird dann als verfestigtes Spiel von Reflexionen der einen oder anderen Art begriffen, wobei die Verfestigung selbst irgendwie vom Spiel der Reflexionen herrührt (oder dadurch motiviert wird). Der *puthujjana* sieht jedoch nicht, dass das Erlangen von *arahattā* jede Spur von „(Ich) bin"-Antrieb oder „(Ich) bin"-Dünkel beseitigt und dabei aber die gesamte reflexive Struktur intakt lässt – mit anderen Worten, dass Subjektivität ein Parasit auf dem Erleben ist. In der Tat bleibt er genau aufgrund seines Unvermögens, dies zu sehen, ein *puthujjana*.

Die Frage der *Selbst*identität stellt sich *entweder*, wenn man ein Ding von zwei Seiten zugleich sieht (wie zum Beispiel in der Reflexion[a]; oder wenn es zur gleichen Zeit das Objekt von zwei verschiedenen Sinnen ist – ich schaue jetzt meinen Federhalter an und berühre ihn mit den Fingern und frage mich womöglich, ob es sich bei diesen beiden gleichzeitigen Erlebnissen um den *selben* Federhalter handelt [siehe RŪPA]) *oder* wenn ein Ding als in der Zeit *bestehend* gesehen wird, wenn man vielleicht fragt, ob es sich weiterhin um das *selbe* Ding handelt (worauf die Antwort lautet, dass ein Ding auf jeder beliebigen Generalitätsebene die *Konstante/unveränderliche Größe bei einer Transformation* ist – siehe ANICCA [A] & FS – und dass „dasselbe bleiben" genau dies *bedeutet*).[b] Mit der Frage der Selbstidentität eines Dinges (die keine besonderen Schwierigkeiten bereitet) hat die *anattā*-Lehre des Buddha nicht das Geringste zu tun: *anattā* dreht sich ausschließlich um „Selbst" als *Subjekt*. (Siehe PAṬICCASAMUPPĀDA [C].)

„Selbst“ als *Subjekt* kann kurz wie folgt erörtert werden. Wie in PHASSA [B] gezeigt wird, denkt der *puthujjana* „die Dinge sind *mein* (d.h. sie sind meine Angelegenheit), weil ich bin, weil ich existiere“. Er hält das Subjekt („Ich“) für selbstverständlich; und wenn Dinge angeeignet werden, dann geschieht das, weil *er*, als das Subjekt, existiert. Der *diṭṭhisampanna* (oder *sotāpanna*) sieht allerdings, dass es genau umgekehrt ist. Er sieht, dass die Vorstellung „Ich bin“ entsteht, weil sich die Dinge (solange noch eine Spur von *avijjā* vorhanden ist) als „mein“ präsentieren. Diese Bedeutung (oder Absicht oder Gestaltung) „mein“ oder „für mich“ – siehe NP [E] – ist in gewisser Weise eine *Leere*, ein *negativer* Aspekt des anwesenden Dinges (oder existierenden Phänomens), da sie lediglich *auf ein Subjekt deutet*; und der *puthujjana*, der Unbeständigkeit nicht sieht (oder genauer, die Unbeständigkeit dieser allgegenwärtigen Gestaltung), gibt sich der Selbsttäuschung hin, nämlich der Annahme, dass da tatsächlich ein Subjekt existiert, das „Selbst“, unabhängig vom Objekt (und letzteres ist, wie der *diṭṭhisampanna* sehr wohl versteht, lediglich der positive Aspekt des Phänomens – das, was „für mich“ ist). Auf diese Weise könnte man das Erleben des *puthujjana* – *pañc'upādānakkhandha* – betrachten: Es hat einen *negativen* Aspekt (das Subjekt) und einen *positiven* Aspekt (das Objekt). Aber Vorsicht ist geboten, denn die Einteilung in Subjekt/Objekt ist nicht einfach eine Einteilung in negativ/positiv. Wenn dem so wäre, wäre nur das Positive anwesend (als existierendes Phänomen) und das Negative (das Subjekt) wäre *überhaupt nicht* anwesend – es würde schlichtweg nicht existieren. Aber das Subjekt ist in gewisser Weise phänomenal: Es (oder er) ist ein existierendes phänomenales Negativum, ein *erscheinendes Negativum*; denn der *puthujjana* behauptet ja die anwesende Realität seines „Selbst“ („das unersetzliche Wesen, das ich bin“). Tatsache ist, dass die Absicht oder Gestaltung „mein“, die auf ein Subjekt deutet, eine komplexe Struktur ist, die *avijjā* beinhaltet. Das Subjekt ist nicht einfach nur ein Negativum in Bezug auf das positive Objekt: Es (oder er) ist *Herr und Meister* über das Objekt und somit eine Art von positivem Negativum, ein Herr und Meister, der nicht explizit erscheint, aber auf die eine oder andere Art irgendwie dennoch existiert.[c] Dieser Herr und Meister ist es, den der *puthujjana* zu identifizieren sucht, wenn er sich mit Reflexion beschäftigt – vergeblich![d] Diese Scheinherrschaft des Subjekts über das Objekt muss rigoros unterschieden werden von der *reflexiven* Kontrollfähigkeit oder Wahlmöglichkeit, die bei willentlicher Handlung vom *puthujjana* und *arahat* gleichermaßen ausgeübt wird.

Zur Erörterung von *sabbe dhamma anattā* siehe DHAMMA.

*Anmerkungen:*

a. Im unmittelbaren Erleben ist das Ding anwesend; im reflexiven Erleben ist das Ding abermals anwesend, aber in einem allgemeineren Ding inbegriffen. Somit ist das Ding in der Reflexion *zweimal* anwesend, einmal unmittelbar und einmal reflexiv. Das gilt sowohl für Reflexion im weiteren Sinne (als Reflektion* oder diskursives Denken) und damit naturgemäß auch im strikteren Sinne (weil Reflektion immer Reflexion beinhaltet, aber nicht umgekehrt). Siehe MANO und auch VIÑÑĀṆA [D].

b. „Man braucht zwei, um vom Selben reden zu können, zumindest brauchen wir eine Zustandsveränderung in ein und demselben Ding oder die Rückkehr zu jenem Ding von irgendeinem naheliegenden Unterschied." – F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Oxford (1883) 1958.

c. Mit Ausnahme von Bewusstsein (das nicht direkt qualifiziert werden kann – siehe VIÑÑĀṆA [C]) hat jede Gestaltung sowohl einen positiven als auch einen negativen Aspekt: Sie ist insoweit positiv, als sie in sich etwas *ist*, und insoweit negativ, als sie *nicht* ist, was sie gestaltet. Das wird zur Genüge deutlich im Falle der Potenziale eines Dinges, die sich als Bilder (oder Abwesende) zusammen mit dem Wirklichen (oder Anwesenden) äußern. Aber die positive Negativität des Subjekts, die uns hier interessiert, ist keinesfalls eine derart simple Angelegenheit: Das Subjekt präsentiert sich sich selbst gegenüber (oder ihm selbst) zwar als gewiss weitaus flüchtiger, aber dennoch nicht weniger *wirklich* als das Objekt.

Bilder sind anwesend als abwesende (oder negative) Wirklichkeit, aber *als Bilder* (oder Bilder von Bildern) sind sie anwesend oder wirklich. Nachdem sie im Plural stehen, sind sie jedes für sich flüchtiger als die Wirklichkeit, die im Singular steht (siehe NĀMA). Das Imaginäre verbindet in jedem beliebigen seiner Teile die Wirklichkeit mit dem Flüchtigen; daher nimmt man nur allzuleicht an, das Imaginäre sei subjektiv und das Reale sei objektiv. Aber die Vorstellungskraft überlebt das Verschwinden der Subjektivität (*asmimāna, asmī ti chanda*):

> *Saṁvijjati kho āvuso Bhagavato mano, vijānāti Bhagavā manasā dhammaṁ, chandarāgo Bhagavato n'atthi, suvimuttacitto Bhagavā.*
>
> Saḷāyatana Saṁy. 191 <S.IV,164>

> Dem Erhabenen, Freund, existiert ein Geist(sinn); der Erhabene erlebt ein Ding (eine Idee) mit dem Geist; Antrieb-durch-Lust hat der Erhabene nicht; der Erhabene ist vollständig im Herzen (*citta*) befreit.

(Vgl. auch das Zitat aus derselben Lehrrede, zitiert unter PHASSA [D].)

Die Flüchtigkeit von Bildern ist ganz und gar nicht dasselbe wie die Flüchtigkeit des Subjekts. (Genau in diesem Sinne nennt sich die

Wissenschaft selbst objektiv, in ihrem Anspruch, sich ausschließlich mit der Wirklichkeit zu beschäftigen.)

d. „Ich möchte folgendes Dilemma vor Augen führen. Wenn dein Ego keinen Inhalt hat, ist es nichts und daher nicht erlebbar; wenn es aber andererseits irgendetwas ist, ist es ein zeitliches Phänomen." – F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford (1893) 1962, Kap. XXIII.

{* Das Wort „Reflektion" gab es bislang im Wortschatz der deutschen Sprache nicht und wurde hier eingeführt, um, wie im Englischen, zwischen „Reflektion" (*reflection*) und „Reflexion" (*reflexion*) unterscheiden zu können. Die Bedeutungen ergeben sich aus dem Text.}

## *Anicca*

*Aniccatā* oder „Unbeständigkeit" in der Buddhalehre wird manchmal für eine „Doktrin vom universalen Flux" oder für ständige Zustandsveränderung gehalten. Dies ist eine verheerende Hemdsärmeligkeit – siehe PAṬICCASAMUPPĀDA [C].

Im Khandha Saṁyutta (38 <S.III,38>) wird über *rūpa, vedanā, saññā, saṅkhārā* und *viññāṇa* gesagt:

> *uppādo paññāyati; vayo paññāyati; ṭhitassa aññathattaṁ paññāyati.*[a]
>
> Entstehen zeigt sich; Vergehen zeigt sich; Veränderung des Bestehenden zeigt sich. (Vgl. Aṅguttara III,47 als Eingangszitat zu FS.)

Diese drei *saṅkhatassa saṅkhatalakkhaṇāni* (Gestaltetmerkmale des Gestalteten, s. Aṅguttara III,47 <A.I,152>), Merkmale, durch die etwas Gestaltetes (d.h. ein *saṅkhata dhamma*) als solches (d.h. als *saṅkhata*) zu erkennen ist, zeigen die fundamentale Struktur auf, dank derer Dinge *Dinge* sind – das heißt, dank derer sich ein Ding vom anderen unterscheidet. Es ist auch dank dieser Struktur, dass jegliches Erleben, einschließlich das des *arahat*, absichtlich (siehe CETANĀ) oder teleologisch, zweckbestimmt ist (d.h. dass die Dinge *be-deutend* sind, sie deuten auf andere mögliche Dinge hin – z.B. ist ein *Hammer* ein Ding zum Hämmern, und zum Hämmern gehören *Nägel*; oder subtiler, eine bestimmte Farbschattierung ist *jene* Schattierung, indem sie auf alle andern Schattierungen deutet, die sie sein *könnte*, und die immer noch dieselbe Farbe sind, die sie aber in Wirklichkeit *nicht* ist [vgl. Spinozas Lehrsatz „Omnis determinatio est negatio"]).[b] Das Erleben des *arahat* ist wie gesagt zweckbestimmt wie das des *puthujjana*; aber beim *arahat* haben die Dinge nicht mehr die spezielle Bedeutung, „mein" zu sein. Diese spezielle Bedeutung, die von *avijjā* abhängig ist, ist nicht vom gleichen Schlag wie die simplen absichtlichen oder teleologischen Bedeutungen, sondern sitzt sozusagen wie ein Parasit

auf ihnen. Eine ausführliche Betrachtung dieser Struktur und ihrer Implikationen scheint zur Lösung zahlreicher philosophischer Probleme zu führen, aber diese sind bestenfalls indirekt relevant für das Verstehen der Buddhalehre.[c] Allerdings könnten einige Menschen der Auffassung sein, dass eine Beschreibung dieser Struktur ein nützliches Denkwerkzeug liefert. (Siehe FS.)

Zur Erörterung von *sabbe saṅkhārā aniccā* siehe DHAMMA.

*Anmerkungen:*

a. Vgl.: „Das ›Ding‹ existiert mit einem Schlag als ›Gestalt‹, das heißt als ein Ganzes, das durch keine der oberflächlichen und parasitären Veränderungen, die wir an ihm sehen können, affiziert wird. Jedes *Dieses* enthüllt sich mit einem Seinsgesetz, das seine *Schwelle* bestimmt, das heißt das Änderungsniveau, wo es aufhört, das zu sein, was es ist, und einfach nicht mehr ist." – J.-P. Sartre, *a.a.O.*, S. 256f/*S+N*, S. 379. [Dass das Wort *parasitär* hier und in *(c)*, siehe unten, auftaucht, ist reiner Zufall: Es bezieht sich auf unterschiedliche Dinge. Sollten wir nicht am Besten das eine Wort *untergeordnet* den Begriffen *oberflächlich* und *parasitär* vorziehen?])

Das dritte Merkmal, *ṭhitassa aññathattaṁ*, taucht als *Konstante bei Transformation* (oder ähnliche Ausdrücke, z.B. „Einheit in der Vielfalt" oder „Identität bei Unterschied") in idealistischer Logik (Bradley) und in der Relativitäts- und Quantentheorie auf. Der Zweig der Mathematik, der sich damit befasst, ist die Mengenlehre.

Dieses dritte Merkmal beantwortet die Frage *Was?* – d.h. „Ist dies dasselbe Ding, das es vorher war, oder ist es ein anderes?" (siehe ATTĀ): Es beantwortet nicht, wie das Argument *Na ca so na ca añño* im Milindapañha irrtümlich besagt, die Frage *Wer?* Wenn die Antwort so einfach wäre, wäre kein Buddha erforderlich, um sie zu entdecken – ein Bradley würde fast schon reichen. Mit anderen Worten, die Frage der Unbeständigkeit ist *nicht einfach* nur die Darlegung dieser drei Merkmale. Siehe unter NA CA SO eine Erörterung der Unzulässigkeit der Frage *Wer?* (Vielleicht ist es sogar zu nachsichtig, das Argument des Milinda mit den drei *saṅkhatalakkhaṇāni* in Verbindung zu bringen: Der Milinda denkt wahrscheinlich im Sinne von Flux oder kontinuierlicher Veränderung. Bradley, der zwar das Prinzip der Identität auf *idealer* Ebene akzeptiert, lehnt *wirkliche* kontinuierliche Veränderung nicht ab: Wahrscheinlich liegen wir nicht falsch, wenn wir dem Milinda eine derartige Sichtweise bei seiner Interpretation des Dhamma unterstellen. Siehe PAṬICCASAMUPPĀDA [C].

b. McTaggart bemerkt in *The Nature of Existence* (Cambridge 1921-1927; §§149-154), dass die Philosophen üblicherweise die Ausdrücke „organische

Einheit“ und „innere Zweckbestimmung“ als Synonyme betrachtet haben (der Aspekt der *Einheit* wird der *Zweck* in letzterem Konzept), und sie unterscheiden „innere Zweckbestimmung“ von „äußerer Zweckbestimmung“, die wir normalerweise Wille nennen. Ohne auf McTaggarts Ansichten einzugehen, wollen wir anmerken, dass der Unterschied zwischen „innerer“ und „äußerer“ Zweckbestimmung einfach nur der Unterschied zwischen unmittelbarer und reflexiver Absicht ist. *Jede* Situation ist eine organische Einheit, egal ob wir nun vor einem Würfel oder vor dem Bankrott stehen.

c. Eine gewisse Beschreibung der komplexen parasitären Struktur des Vereinnahmtseins, des Beherrscht- oder Unterworfenseins („mein“ – siehe PHASSA), scheint durchaus möglich zu sein; aber es hat offensichtlich viel weniger praktische Konsequenz, so eine Beschreibung anzufertigen – das soll heißen, in der Annahme, dass es tatsächlich bewerkstelligt werden kann – als die Erkenntnis, wie sie angefertigt werden *könnte*. Denn wenn man das sieht (es dreht sich wohl darum, die eigenartige Gewichtung – siehe CETANĀ – der besonderen einheitlichen Absicht „mein“ zu beschreiben, die jeder anderen Gewichtung, unmittelbarer wie reflexiver, *aufgepfropft* ist), dann hat man *bereits gesehen*, dass Vereinnahmtsein in der Tat ein Parasit ist.

## *Kamma*

Die Verse 651, 652 und 653 des Suttanipāta lauten folgendermaßen:

*651 Kassako kammanā hoti, sippiko hoti kammanā,*
*vāṇijo kammanā hoti, pessiko hoti kammanā.*
*652 Coro pi kammanā hoti, yodhājīvo pi kammanā,*
*yājako kammanā hoti, rājā pi hoti kammanā.*
*653 Evam etaṁ yathābhūtaṁ kammaṁ passanti paṇḍitā*
*paṭiccasamuppādadasā kammavipākakovidā.*

651 Von Beruf ist man ein Bauer, beruflich ist man Handwerker,
Von Beruf ist man ein Händler, durch den Beruf ist Diener man.
652 Auch Dieb ist man durch den Beruf, beruflich ist man Söldner auch,
Opferpriester durch Berufsstand, auch ist man König durch Beruf.
653 So eben sehen die Weisen wirklichkeitsgemäß die Handlung,
Seh'n abhängiges Entstehen, kundig in Handlungsergebnis.

Vers 653 wird manchmal aus dem Zusammenhang gerissen und herangezogen, um die „Drei-Leben-Interpretation“ der zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda*-Formel als *kamma/kammavipāka – kamma/kammavipāka* zu rechtfertigen, eine Interpretation, die völlig unzulässig ist (siehe PAṬICCASAMUPPĀDA und NP). Wenn der Zusammenhang der Verse wieder her-

gestellt ist, wird die Bedeutung klar: *kammaṁ paṭicca kassako hoti, sippiko hoti* und so weiter; mit anderen Worten, was man ist, *hängt davon ab*, was man tut. Und wenn man auf bestimmte Art und Weise *handelt*, dann ist das *Ergebnis* (*vipāka*) davon, dass man dementsprechend (an-)gesehen wird. Zum Gebrauch von *vipāka* in diesem Sinne siehe Aṅguttara VI,63 <A.III,431>:

> *Vohāravepakkāhaṁ bhikkhave saññā vadāmi; yathā yathā naṁ sañjānāti tathā tathā voharati, Evaṁ saññī ahosin ti. Ayaṁ vuccati bhikkhave saññānaṁ vipāko.*
>
> Wahrnehmungen, ihr Bhikkhus, haben Beschreibungen als Ergebnis, sage ich; je nachdem, wie man wahrnimmt, dementsprechend beschreibt man: „Auf solche Weise war ich Wahrnehmender." Dies, ihr Bhikkhus, nennt man das Ergebnis von Wahrnehmungen.

(Zur üblichen Bedeutung von *kammavipāka* als mehr oder weniger zeitverzögerter Vergeltung für ethisch signifikante Handlung siehe z.B. Aṅguttara III,34 <A.I,134-136> [Die PTS-Zählung ist hier durcheinander geraten]*.)

Die Frage von *kamma* oder „Handlung" – „Was sollte ich tun?" – ist die *ethische* Frage; denn jegliche persönliche Handlung – jede Handlung, die von *mir* begangen wird – ist entweder *akusala* oder *kusala*, unheilsam oder heilsam. Unheilsame Handlung wurzelt in *lobha* (*rāga*), *dosa*, *moha* oder Gier, Hass und Verblendung und (abgesehen davon, dass sie in künftigem *dukkha* oder Leiden resultiert) führt zum Ursprung von Handlung, nicht zum Aufhören von Handlung:

> *Taṁ kammaṁ kammasamudayāya saṁvattati na taṁ kammaṁ kammanirodhāya saṁvattati.*
>
> Jene Handlung führt zum Ursprung von Handlung, jene Handlung führt nicht zum Aufhören von Handlung.

Heilsame Handlung wurzelt in Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Verblendung und führt zum Aufhören von Handlung, nicht zum Ursprung von Handlung. (Aṅguttara III,112 <A.I,263>) Der *puthujjana* versteht dies nicht, weil er weder den Ursprung noch das Aufhören von Handlung sieht;[a] der *diṭṭhisampanna* versteht dies wohl, weil er sowohl Ursprung als auch Aufhören von Handlung sieht:

> *Yato kho āvuso ariyasāvako akusalañ ca pajānāti akusalamūlañ ca pajānāti, kusalañ ca pajānāti kusalamūlañ ca pajānāti, ettāvatā pi kho āvuso ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti ujugatā'ssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṁ saddhammaṁ.*
>
> (Majjhima 9 <M.I,46>)

> Insofern, Freunde, ein edler Schüler das Unheilsame versteht und die Wurzel des Unheilsamen versteht, das Heilsame versteht und die Wurzel des Heilsamen versteht, insofern ist der edle Schüler auch einer mit richtiger Ansicht, ist seine Ansicht geradlinig, ist er mit begründeter Zuversicht in Bezug auf das Dhamma ausgestattet, ist er bei diesem wahren Dhamma angelangt.

Der *arahat* versteht dies nicht nur, sondern hat das Aufhören von Handlung auch erreicht, da sich ihm die Frage „Was sollte ich tun?“ nicht mehr stellt. Soweit es im Falle des *arahat* noch Absicht gibt – siehe CETANĀ [F] – gibt es auch noch bewusstes Handeln, aber da es weder unheilsam noch heilsam ist, ist es keine Handlung im ethischen Sinne mehr. Erlöschen, *nibbāna*, ist das Aufhören der Ethik:

> *Kullūpamaṁ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā*
>
> (Majjhima 22 <M.I,135>)[b]
>
> Ihr Bhikkhus, wenn ihr das Gleichnis vom Floß versteht, solltet ihr sogar gute Zustände aufgeben, von schlechten Zuständen ganz zu schweigen.

Siehe MAMA [A]. Eine kurze Zusammenfassung von Handlung siehe unter NĀMA; eine Definition siehe unter RŪPA [B].

*Anmerkungen:*

a. Ein *puthujjana* mag ein System moralischer Werte aus einer Reihe von Gründen annehmen – Vertrauen in einen Lehrer, Akzeptieren traditioneller oder etablierter Werte, persönliche philosophische Sichtweisen und so weiter – aber in letzter Analyse ist die Notwendigkeit moralischer Werte, wie sehr er den Bedarf auch empfinden mag, für ihn nicht augenscheinlich. Am Ende seines Buches (*a.a.O.*, S.111) schreibt Jean Grenier:

> In der Tat finden sich alle Haltungen, die wir zum Thema Wahl hier untersucht haben, mit der Abwesenheit von Wahrheit nur aus zwei Gründen ab: zum einen aus der Verzweiflung, diese zu erlangen, zum anderen als Konsequenz der Notwendigkeit des Handelns. Sie alle führen nicht weiter als zu bloß vorläufigen Morallehren. Eine Wahl im vollen Sinnes des Wortes, eine „wahre“ Wahl ist nur möglich, wenn der Mensch Zugang zur Wahrheit findet; wenn nicht, reicht es nur zu Kompromissen verschiedenster Art: Die edelsten darunter sind zugleich die bescheidensten.

Und Sartre schließt, etwas weniger farbenfroh (*a.a.O.*, S.76), dass der Mensch durch seine Natur daran gebunden ist, Werte der einen oder anderen Art

anzunehmen, und obwohl er dieser Aufgabe des Treffens einer Wahl nicht entkommen kann, ist er selbst für seine getroffene Wahl vollends verantwortlich (denn es gibt keinen Göttlichen Verordner von Werten) und es gibt absolut nichts in seiner Natur, das ihn für das Annehmen dieses statt jenes bestimmten Wertes oder Wertesystems rechtfertigen kann. Der *puthujjana* sieht weder eine zu bewältigende Aufgabe, die seine Existenz rechtfertigen kann – nicht einmal in letzter Analyse die Aufgabe ständiger Reflexion (Heideggers *Entschlossenheit* – das Akzeptieren der Schuld des Existierens – die lediglich aus einem schlechten Job das beste macht) – noch einen Weg, seine nicht zu rechtfertigende Existenz zu beenden. Der *ariyasāvaka* dagegen sieht den Weg, seine Existenz zu beenden, und er sieht, dass genau diese Aufgabe seine Existenz rechtfertigt.

> *Ariyaṁ kho ahaṁ brāhmaṇa lokuttaraṁ dhammaṁ purisassa sandhanaṁ paññāpemi.*
>
> Majjhima 96 <M.II,181>
>
> Ich, Brahmane, verkünde das edle weltüberwindende Dhamma als eines Menschen Lebensaufgabe.

b. Hegel, so scheint es, hat in seiner *Phänomenologie des Geistes* gesagt, dass es nur moralisches Bewusstsein geben kann, insofern eine Nichtübereinstimmung zwischen Natur und Moral besteht: Wenn moralisches Verhalten natürlich würde, würde das Gewissen verschwinden. Und daraus folgt, wenn moralische Handlung das absolute Ziel ist, muss das absolute Ziel auch die Abwesenheit moralischer Handlung sein. Das ist ganz richtig; aber *ist* moralische Handlung das absolute Ziel? Die Schwierigkeit ist ja gerade, diejenige Handlung zu *sehen*, die Handlung im ethischen Sinne beendet. Während unheilsame Handlung absolut tadelnswert ist, weil sie nur zu künftigem Leid und zum Ursprung von Handlung führt, gibt es Handlung, die in eine helle Zukunft und dennoch nicht zum Ende von Handlung führt. Siehe Majjhima 57 <M.I,387-392>. Der großzügige Mensch, der tugendhafte Mensch, ja sogar der Mensch, der seinen Geist in *samādhi* läutert, bleibt ohne richtige Ansicht ein *puthujjana* und entkommt somit dem Vorwurf nicht:

> *Yo kho Sāriputta imañ ca kāyaṁ nikkhipati aññañ ca kāyaṁ upādiyati tam ahaṁ Sa-upavajjo ti vadāmi.*
>
> Majjhima 144 <M.III,266>
>
> Wer, Sāriputta, diesen Körper ablegt und einen anderen Körper ergreift, den nenne ich „Tadelnswerter".

{* Die Zählung wurde in der deutschen Übersetzung [Verlag Beyerlein & Steinschulte] vom Ehrw. Ñāṇaponika korrigiert.}

## *Citta*

*Cittavīthi*, „Bewusstseinsprozess, Geistmomentreihe". Visuddhimagga, Kap. XIV etc. Es ist vielleicht nicht überflüssig anzumerken, dass diese Doktrin, die im Visuddhimagga so viel Anwendung findet (und siehe auch Abhidhammatthasaṅgaha), eine rein scholastische Erfindung ist und nicht das Geringste mit der Buddhalehre zu tun hat (oder in der Tat mit überhaupt irgendetwas). Darüber hinaus ist es eine üble Doktrin, völlig unvereinbar mit *paṭiccasamuppāda*, die das Erscheinen von Erleben als Abfolge von Einzelbestandteilen darlegt, die jeweils zu Ende gehen, bevor der nächste erscheint (*imassa nirodhā idaṁ upajjati* – vgl. NP §7). Der Verfall scheint erstmals mit dem Vibhaṅga und Paṭṭhāna des Abhidhamma Piṭaka eingesetzt zu haben. (Siehe unter SAÑÑĀ; vgl. *The Path of Purification* [Visuddhimagga-Übersetzung des Ehrw. Ñāṇamoli], Kap. IV, Anm. 13 {in deutscher Übersetzung als Anmerkung des Herausgebers zu Brief 44}.)

Mit dieser Doktrin ist die irrige Vorstellung von *anuloma-gotrabhu-magga-phala* verbunden, die angebliche Abfolge von Momenten beim Erlangen von *sotāpatti*. Das Wort *akālika* im Zusammenhang mit dem Dhamma denkt man sich manchmal so, dass dem Erlangen von *magga* das Erlangen von *phala* „ohne Zeitintervall" nachfolgt; aber das ist völlig falsch.[a] *Akālika dhamma* hat eine ganz andere Bedeutung (zu dieser siehe PAṬICCASAMUPPĀDA). Und dann wird im Okkantika Saṁyutta <S.III,225> nur festgestellt, dass der *dhammānusārī* und der *saddhānusārī* (die den *magga*, der zu *sotāpatti* führt, erreicht haben) dazu bestimmt sind, *sotāpattiphala* vor ihrem Tode zu erlangen; und andere Suttas – z.B. Majjhima 65 und 70 <M.I,439 und 479> – zeigen deutlich, dass man *dhammānusārī* oder *saddhānusārī* länger als nur „einen Moment" ist. Zu *gotrabhu* siehe Majjhima 142 <M.III,256>, wo es heißt, dass er *dussīla pāpadhammo* sein kann. Im Sprachgebrauch der Suttas bedeutet das Wort wahrscheinlich bloß „Mitglied des *bhikkhusaṅgha*". Zu *anuloma* siehe SAKKĀYA [B].

Siehe NĀMA [C] und das Glossar zur Bedeutung von *citta*. Zu *citta-saṅkhāra* im Gegensatz zu *manosaṅkhāra* siehe NP §§5&16.

*Anmerkung:*

a. Die Vorstellung von zwei aufeinander folgenden „Momenten", A und B, als *akālika* oder nicht-zeitlich ist eine Begriffsverwirrung. Entweder sind A und B *gleichzeitig* (wie z.B. *viññāṇa* und *nāmarūpa*), dann sind sie in diesem Fall tatsächlich *akālika*; oder B folgt auf A und sie sind *nacheinander* (wie z.B. das Ein- und Ausatmen), dann sind sie in diesem Fall *kālika*. Auch wenn keine Zeitspanne zwischen dem Ende von A und dem Anfang von B liegt, stimmt es immer noch, dass B *nach* A kommt und *Zeit*

immer noch eine Rolle spielt. Der Ursprung der Verwirrung ist die widersprüchliche Idee vom Moment als kleinstmöglichem Zeitintervall – d.h. als *absolute* Kürze der Zeit – und daher *keine* Zeit. Zwei *aufeinander folgende* Momente sind demnach ebenfalls *keine* Zeit: 0 + 0 = 0. Das ist nichts weiter als eine Mystifizierung: Sie wird, wie die Vorstellung von „absoluter Kleinheit" in der Quantentheorie (Dirac, *The Principles of Quantum Mechanics*, Oxford 1930, S.3-4) eingebracht, um andernorts aufgestellte, philosophisch unhaltbare Behauptungen wiedergutzumachen. (Die Quantentheorie braucht als ausgefeilte und geniale Faustregel natürlich keine philosophische Rechtfertigung; aber kraft dieser Tatsache liefert sie keine Grundlage für Philosophie.) Gegen die Idee eines „Moments" als kürzester *empirisch* beobachtbarer Zeitspanne gibt es keine Einwände; aber diese markiert lediglich die Schwelle, unterhalb derer Veränderungen zu klein und zu geschwind sind, um deutlich als diskontinuierlich begriffen zu werden, und irrational und zweideutig als *Flux* aufgefasst werden. Was sie *nicht* markiert, ist die Grenze zwischen *kālika* und *akālika*. Siehe PAṬICCA-SAMUPPĀDA [C]. Eine andere Herangehensweise an diese ganze Frage wird in FS skizziert.

## *Cetanā*

Siehe zuerst ANICCA, NĀMA und NP [F]. *Cetanā* ist, genau genommen, „absichtliche Absicht" – d.h. „Wille" oder „Wollen" – aber das Wort *Absicht* in seiner normalen weiteren Bedeutung beinhaltet diese und ist die beste Übersetzung für *cetanā*. Die folgende Passage aus Husserls Artikel „Phänomenologie" in der *Encyclopædia Britannica* wirft vielleicht etwas Licht auf den strikteren oder philosophischeren Sinn des Wortes.

> Aber bevor wir die Frage einer unbegrenzten Psychologie bestimmen, müssen wir uns der Charakteristika psychologischen Erlebens und der psychischen Daten, die es liefert, sicher sein. Naturgemäß wenden wir uns unseren unmittelbaren Erfahrungen zu. Aber wir können das Psychische in keiner Erfahrung entdecken, außer durch eine „Reflexion" oder Verdrehung der gewöhnlichen Haltung. Wir sind es gewohnt, uns auf die Angelegenheiten, Gedanken und Werte des Augenblicks zu konzentrieren und nicht auf den psychischen „Vorgang des Erlebens", in dem diese aufgenommen werden. Dieser „Vorgang" wird durch eine „Reflexion" enthüllt; und eine Reflexion kann bei jedem Erlebnis durchgeführt werden.[a] An Stelle der Angelegenheit selbst, der Werte, Ziele, Mittel usw. betrachten wir die subjektiven[b] Erfahrungen, in denen sie „erscheinen". Diese „Erscheinungen" sind Phänomene, deren Natur es ist, ein „Bewusstsein-von"

ihres Objekts zu sein, egal, ob es sich um ein wirkliches handelt oder nicht. Der gewöhnliche Sprachgebrauch erfasst dieses Empfinden von „Relativität", indem man sagt, ich habe *an* etwas gedacht, ich habe mich *vor* etwas gefürchtet usw. … Die phänomenologische Psychologie erhält ihren Namen von den „Phänomenen", mit deren psychologischem Aspekt sie sich beschäftigt: Und das Wort „absichtlich" ist aus der Scholastik geborgt, um den grundlegenden „Referenzcharakter" der Phänomene zu bezeichnen. Alles Bewusstsein ist „absichtlich".

Im unreflektiven Bewusstsein sind wir auf Objekte „ausgerichtet", wir „beabsichtigen" sie; und die Reflektion enthüllt, dass dies ein immanenter Vorgang ist, der für alles Erleben charakteristisch ist, wenn auch in der Form unendlich vielfältig. Sich etwas bewusst zu sein ist kein leeres dieses Etwas Im-Bewusstsein-Haben. Jedes Phänomen hat seine eigene Absichtsstruktur, die die Analyse als ein sich immer mehr verzweigendes System von Komponenten zeigt, die jeweils für sich absichtlich und absichtlich miteinander verbunden sind. Die Wahrnehmung eines Würfels zum Beispiel enthüllt eine vielfache und zusammengesetzte Absicht:[c] eine fortlaufende Vielfalt der „Erscheinung" des Würfels, jeweils nach den unterschiedlichen Blickwinkeln, aus denen er gesehen wird, und dementsprechende Unterschiede in der „Perspektive" und all die Unterschiede zwischen der „Vorderseite", die im Moment tatsächlich gesehen wird, und der „Rückseite", die nicht gesehen wird und daher relativ „unbestimmt" bleibt und dennoch als gleichermaßen existent angenommen wird. Die Beobachtung dieses „Stroms" von „Erscheinungs-Aspekten" [Sartre schlägt „Profile" vor] und der Art und Weise ihrer Zusammensetzung zeigt, dass jede Phase und jedes Intervall bereits in sich ein „Bewusstsein-von" irgendetwas ist, und doch auf eine Art, dass es bei dem ständigen Eintritt neuer Phasen dem Gesamtbewusstsein zu keiner Zeit an Einheit des Zusammensetzens fehlt, und es in der Tat ein Bewusstsein von ein und demselben Objekt ist. Die Absichtsstruktur einer Wahrnehmungskette muss einem bestimmten Typus entsprechen, falls ein beliebiges physisches Objekt überhaupt als vorhanden wahrgenommen werden soll! Und sollte dasselbe Objekt auch in anderen Modi erfasst werden, sollte es vorgestellt, erinnert oder kopiert werden, dann treten all seine absichtlichen Formen wieder auf, wenn auch im Charakter modifiziert von dem, was sie in der Wahrnehmung waren, um ihren neuen Modi zu entsprechen. Dasselbe gilt für jede Art von psychischem Erleben. Urteilen, Einschätzen, Streben – auch dies

> sind keine leeren Erlebnisse, kein Im-Bewusstsein-Haben von Urteilen, Werten, Zielen und Mitteln, sondern sind gleichfalls Erlebnisse, die aus einem Absichtsstrom zusammengesetzt sind, jedes seinem eigenen Typ entsprechend.

Absichten können im Wesentlichen als die Beziehung zwischen dem *Tatsächlichen* und dem *Möglichen* betrachtet werden. Ein Ding präsentiert sich immer aus einem bestimmten Blickwinkel; es gibt einen tatsächlichen Aspekt zusammen mit einer Anzahl möglicher Aspekte.[d] Die Menge der Beziehungen zwischen dem tatsächlichen Aspekt und all den alternativen Aspekten bleibt dieselbe, egal welcher der verschiedenen Aspekte der tatsächliche sein sollte. Kraft dieser Tatsache bleibt ein Ding dasselbe, während sich der Blickwinkel ändert. Absichten sind *die Bedeutung des tatsächlichen Aspekts*; sie sind *jeder mögliche Aspekt* und daher das Ding-als-Ganzes. In absichtlicher Absicht zeigen sich die möglichen Aspekte als möglich und der tatsächliche Aspekt erscheint zwangsläufig als *zur Wahl freigestellt*. Jetzt haben wir die Ausübung von *Bevorzugung* (wobei das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen wird),[e] und das ist Wille in seiner einfachsten Form. Es gibt allerdings keine Begrenzung, inwieweit reflexive Komplexität eine Rolle spielt – jede reflexive Haltung ist selbst zur Wahl freigestellt. Man wird erkennen, dass Absichten in sich eine rein strukturelle Angelegenheit sind, eine Sache von Negativen; und wenn gefragt wird, „Was sind die Absichten bei dieser Gelegenheit?“, wird die Antwort in der positiven Begrifflichkeit von *nāmarūpa* und *viññāṇa* erfolgen.[f] Wir müssen auch die Frage unterschiedlicher Betonung oder „Gewichtung“ der verschiedenen möglichen Aspekte berücksichtigen: Auch wenn jede Alternative zum tatsächlichen Aspekt *möglich* ist, so sind sie doch nicht alle gleich *wahrscheinlich* (oder *potenziell*) und einige ragen über andere hinaus. Der betonte Aspekt mag natürlich der tatsächliche Aspekt sein, als Negativum all der möglichen Aspekte; und dies neigt dazu, den tatsächlichen Stand der Dinge zu erhalten. Dies ist „Aufmerksamkeit“ (*manasikāra*) in ihrer einfachsten Form: Sie kann als „Ausrichtung“ oder „Betonung“ beschrieben werden. Ganz klar, es wird keine absichtliche Absicht geben, in der nicht Aufmerksamkeit steckt. (Ein Ding – sagen wir, ein Stück Eisen – hat viele mögliche Verwendungszwecke und diese gestalten es als das, was es ist; sie sind seine Absichten. Aber wenn das Eisenstück verwendet wird, muss man sich einem dieser Verwendungszwecke zu Lasten der anderen zuwenden – es kann nicht gleichzeitig benutzt werden, um einen Nagel in die Wand zu schlagen und um Briefe damit zu beschweren.) Und wo Aufmerksamkeit ist, da ist auch naturgemäß absichtliche Absicht (d.h. *cetanā*); und es gibt kein Bewusstsein ohne Aufmerksamkeit, zumindest im Anfangsstadium. (Ich habe Aufmerksamkeit als im Grunde reflexiv angenommen, aber man könnte

argumentieren, dass es bereits unmittelbare Aufmerksamkeit als Perspektive unmittelbarer Absicht gibt.)

*Anmerkungen:*

a. Vgl. „Mit Phänomenologie meint Peirce eine Methode, jedes beliebige Erlebnis zu untersuchen, im Hinblick darauf, davon seine allgemeinsten und, wie er behauptet, absolut notwendigen Merkmale zu abstrahieren." – W.B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*. Das Wort „abstrahieren" ist unglücklich gewählt – siehe MANO [B]. Mehr zu „Reflexion" siehe DHAMMA [B] & ATTĀ [A].

b. Später spricht Husserl im selben Artikel von der „bloßen Subjektivität von Bewusstsein", womit er andeutet, dass er Bewusstsein auf die eine oder andere Art mit dem „Selbst" identifiziert. Offensichtlich nimmt er das *Subjekt*, das in der Reflexion offenbart wird (siehe ATTĀ), für bare Münze und hält es für Bewusstsein (obwohl es für andere *puthujjanā* stattdessen Materie [Substanz] oder Gefühl oder Wahrnehmung oder Gestaltungen oder irgendwie alle fünf sein kann – siehe Khandha Saṁy. 47 <S.III, 46>). Siehe VIÑÑĀṆA. Dieser Auszug ist mit beträchtlicher Vorsicht zu genießen: Husserls Doktrin ist nicht in allen Einzelheiten akzeptabel.

Husserl fährt fort mit folgenden Bemerkungen. „Das ›Ich‹ und das ›Wir‹, die wir ergreifen, setzen ein verborgenes ›Ich‹ und ›Wir‹ voraus, dem sie ›präsent‹ sind. […] Aber obwohl das transzendente ›Ich‹ [d.h. das reflexive ›Ich‹, dem sich das unmittelbare ›Ich‹ offenbart] nicht mein psychologisches ›Ich‹ ist [d.h. das unmittelbare ›Ich‹, das in der Reflexion ergriffen wird], darf es nicht so betrachtet werden, als ob es ein zweites ›Ich‹ wäre, denn es ist von meinem psychologischen ›Ich‹ nicht mehr getrennt, im konventionellen Sinne von Trennung, als es mit ihm verbunden ist, im konventionellen Sinne von Verbundenheit." Husserl scheint sich gewahr zu sein, dass aus dem Trio falscher Ansichten im Sabbāsava Sutta über die Natur von Reflexion, keine für sich genommen angemessen ist – siehe NP §25; er ist aber auch nicht in der Lage, ihnen zu entkommen. Mit Hilfe seines genialen verbalen Tricks versucht er also, sie zu kombinieren – und schafft es, ganz elegant zwischen drei Stühle zu fallen.

c. Bertrand Russell sagt anscheinend (*Mysticism and Logic*, Penguin (Pelican) Books, London, VIII. Essay), dass ein Würfel (oder was auch immer) eine *Schlussfolgerung* ist, dass alle möglichen Erscheinungen eines Würfels von beliebiger Einzelerscheinung gefolgert werden. Aber dies geht davon aus, dass Schlussfolgerung, eine Angelegenheit der Logik oder des Denkens (*takka, vitakka*), fundamental und nicht reduzierbar ist. Husserl dagegen sagt, ein Würfel sei eine *Absicht*. Man beachte, dass *vitakka* nicht

über das erste *jhāna* hinausgeht, wohingegen *cetanā* bis zum *ākiñcaññāyatana* vorhanden ist (Majjhima 111 <M.III,25-29>).

d. Es scheint, dass der tatsächliche Aspekt auf der ersten Komplexitätsebene *notwendigerweise* von genau *drei* möglichen Aspekten begleitet wird (wie ein Tetraeder, das eine beliebige seiner Oberflächen präsentiert). Zu Einzelheiten siehe FS I. Vgl. Bradleys scharfsinnige Beobachtung (*a.a.O.* [Logic], I,IV, §§13&14), dass wir bei zergliedernder Beurteilung, unter der Maßgabe, dass A *b* oder *c* ist (nicht beides), zwar mit wissender Gewissheit sagen können, wenn A *b* ist, ist es nicht *c*; aber wenn A nicht *c* ist, dann ist es *b* nur, wenn wir annehmen, dass es kein Prädikat von A gibt, das *b* oder *c* [d.h. *b*-oder-*c*] ausschließt, nur weil wir keines finden. Jetzt stellt sich heraus, dass wir doch solche Prädikate finden und die Zergliederung vierfach sein muss: Wenn A *b* oder *c* ist, muss es *b* oder *c* oder *d* oder *e* sein. Zweifellos ist das einzige offensichtliche Beispiel dafür die dreidimensionale Natur des geometrischen Raumes, der durch vier Punkte repräsentiert werden kann (die Ecken eines Tetraeders), von denen jeder als Ursprungspunkt gelten kann, unter Ausschluss der anderen drei (die *möglich* bleiben). (Diese mathematischen Illustrationen sind trügerisch; sie lassen die Dinge einfacher aussehen als sie sind und enthalten innere Widersprüche – „Punkte" zum Beispiel; und das Bild muss aufgegeben werden, bevor es in die Irre führen kann.)

e. Das heißt aber nicht, dass das Bevorzugte notwendigerweise auch erlangt wird; denn jeder Aspekt, tatsächlich oder möglich, ist mit seiner eigenen willkürlichen Trägheit auf unmittelbarster Erlebensebene versehen. Reflexive Absicht kann den *vorhandenen* Stand der Dinge nur *modifizieren*. (Streng genommen gibt es eine willkürliche „Gewichtung" *vor* [d.h. unterhalb] unmittelbarer Absicht; dies wird von Bewusstsein in einer Perspektive „entdeckt" und unmittelbare [nicht willentliche] Absicht ist eine Modifizierung davon [und von jener Perspektive]; und dann modifiziert reflexive Absicht das Ganze.) Aber wenn alles andere gleich ist, dominiert das Angenehme über das Unangenehme („Angenehmes" und „Unangenehmes" im weitest möglichen Sinne verstanden).

f. Wenn es auch Absicht (*cetanā*), sowohl einfache wie reflexive (d.h. Willen), im Erleben des *arahats* (*pañcakkhandhā*) gibt, ist da kein Begehren (*taṇhā*). Mit anderen Worten, beim *arahat* ist Absicht zu finden und nicht zu finden, ganz genau wie Bewusstsein zu finden und nicht zu finden ist (*viññāṇa* – siehe dort). Es gibt kein Bewusstsein ohne Absicht. Begehren dagegen ist ein unverlangter (wenn auch anfangloser) Parasit auf der hier beschriebenen Absichtsstruktur und dessen Notwendigkeit lässt sich nicht aus der Notwendigkeit von Absicht in jeglichem Erleben ableiten. Absicht beinhaltet *nicht* Begehren – schwer zu verstehen! Aber würde Absicht Begehren beinhalten, käme *arahattā* nicht in Frage, es gäbe kein Entkommen.

## *Dhamma*

Das Wort *dhamma* im allgemeinsten Sinne bedeutet soviel wie „Ding" – d.h. etwas, das sich von irgendetwas anderem unterscheidet (siehe ANICCA). Genauer gesagt bezeichnet es, *was* ein Ding in sich ist, im Gegensatz zu *wie* es ist;[a] es ist die Essenz oder *Natur* eines Dinges – das heißt, ein Ding *als* eine bestimmte Essenz oder Natur im Unterschied zu allen anderen Essenzen oder Naturen. Wenn also ein Ding ein *solider*, *angenehmer*, *schattiger Baum* zum *Darunterliegen*, *den ich jetzt sehe*, ist, dann ist seine Natur eben, dass es *solide* ist, dass es *angenehm* ist, dass es *schattig* ist, dass es ein *Baum zum Darunterliegen* ist, und dass es *für mich sichtbar* ist. Der solide, angenehme, schattige Baum zum Darunterliegen, den ich sehe, ist ein Ding, eine Natur, ein *dhamma*. Darüberhinaus ist jeder Aspekt für sich – die Solidität, das Angenehme, die Schattigkeit und so weiter – insofern ein Ding, eine Natur, ein *dhamma*, als es von den anderen unterscheidbar ist, auch wenn sie in diesem Fall nicht voneinander unabhängig sein mögen. Diese *dhammā* sind im unmittelbaren Erleben allesamt *bestimmte* Dinge. Wenn jedoch die *reflexive*[b] Haltung eingenommen wird (wie das bei *satisampajañña*, dem Normalzustand von einem, der gerade Dhamma praktiziert, der Fall ist), wird diese bestimmte Natur – der solide, angenehme, schattige Baum zum Darunterliegen, den ich sehe – sozusagen „in Klammern gesetzt" (Husserls Ausdruck, wenn auch nicht ganz in seinem Sinne gebraucht) und wir erhalten die *Natur* dieser bestimmten Natur. An Stelle von *solide*, *angenehm*, *schattig*, *Baum zum Darunterliegen*, *für mich sichtbar* usw. haben wir *Form* (oder *Materie*, *Substanz*), *Gefühl*, *Wahrnehmung*, *Gestaltungen*, *Bewusstsein* und die ganze Vielzahl von „Dingen", von denen die Suttas sprechen. Diese Dinge sind von *universaler* Anwendbarkeit – d.h. *allen* bestimmten Naturen gemein (z.B. *Sehbewusstsein* haben alle Dinge gemein, die jemals *für mich sichtbar* waren oder sind oder sein werden) – und sie sind die *dhammā*, die das Dhamma ausmachen. Das Dhamma ist daher Die Natur der Dinge. Und weil es das ist, was der Buddha lehrt, bedeutet es auch Die Lehre, und *dhammā* sind dann bestimmte Lehren. Das Wort *Angelegenheit* – „Ich werde diese Angelegenheit im Sinn behalten" – drückt manchmal die Bedeutung von *dhamma* aus (auch wenn es als normale Übersetzung nicht taugt).

> *Sabbe saṅkhārā aniccā; sabbe saṅkhārā dukkhā; sabbe dhammā anattā.*
>
> Alle Gestaltungen sind unbeständig; alle Gestaltungen sind leidhaft; alle Dinge sind Nicht-Selbst.

*Attā*, „Selbst", ist im Grunde die Vorstellung der *Herrschaft über Dinge* (vgl. Majjhima 35 <M.I,231-232> und Khandha Saṁy. 59 <S.III,66>[7]). Aber diese Vorstellung wird nur aufrechterhalten, wenn sie angenehm ist,[c] und sie ist

nur angenehm, wenn die Herrschaft als beständig angenommen wird; denn eine Herrschaft – das ist im Grunde eine absolute Zeitlosigkeit, ein *unbewegtes* Bewegen der Dinge – die von Unbeständigkeit untergraben wird, ist überhaupt keine Herrschaft, sondern ein Hohn. Die Betrachtung eines Dinges, eines *dhamma* als *attā* oder „Selbst" kann nur so lange überleben, als sie angenehm ist, und sie ist nur so lange angenehm, als jenes *dhamma* für beständig gehalten werden kann (denn ein Ding als „Selbst" zu betrachten, verleiht ihm den Anschein einer Art Superstabilität im Zeitlichen). In dem Ding selbst, *als einem* dhamma, *das als* attā *betrachtet wird*, tritt seine Unbeständigkeit nicht zu Tage (denn es ist angenehm, es für beständig zu halten); aber wenn es als abhängig von *anderen dhammā*, die nicht für beständig gehalten werden, gesehen wird, wird seine Unbeständigkeit dann doch deutlich. Um Unbeständigkeit in dem, was als *attā* betrachtet wird zu sehen, muss man sich über die Grenzen des individuellen *dhamma* hinwegsetzen und sehen, dass *es von etwas Unbeständigem abhängt*. Daher wird gesagt, *sabbe saṅkhārā* (nicht *dhammā*) *aniccā*, was bedeutet, „alle Dinge, von denen Dinge (*dhammā*) abhängen, sind unbeständig". Jedes beliebige *dhamma*, *als ein* dhamma, *das als* attā *betrachtet wird*, wird aufgrund eben dieser Betrachtungsweise für angenehm gehalten; aber wenn es als abhängig von irgendeinem anderen *dhamma* gesehen wird, das, weil es nicht als *attā* betrachtet wird, manifest leidhaft ist (dank der unweigerlich falschen Wahrnehmung von Beständigkeit, von Superstabilität, in einem, der nicht frei von *asmimāna* ist), dann tritt seine eigene Leidhaftigkeit deutlich hervor. Daher wird gesagt *sabbe saṅkhārā* (nicht *dhammā*) *dukkhā*. Wenn dies gesehen wird – d.h., wenn Wahrnehmung von Beständigkeit und Wohl als falsch erkannt wird – kommt die Vorstellung „Dieses *dhamma* ist mein *attā*" zu einem Ende und wird durch *sabbe dhammā anattā* ersetzt. Man beachte, dass der *sotāpanna*, der weiß und sieht, dass seine Wahrnehmung von Beständigkeit und Wohl falsch ist, frei von dieser Vorstellung von einem „Selbst" ist, wenn auch noch nicht frei von dem subtileren Dünkel „(Ich) bin" (*asmimāna*);[d] aber nur der *arahat* ist völlig frei von der (falschen) Wahrnehmung von Beständigkeit und Wohl, und „für ihn" ist Wahrnehmung von Unbeständigkeit auch nicht mehr leidhaft. (Siehe auch NP §12 & PS.)

*Anmerkungen:*

a. *Wie* ein Ding ist, ist eine Frage der Struktur, der Absichten (*cetanā*) oder Gestaltungen (*saṅkhārā*) sozusagen. Siehe CETANĀ. Diese sind essenziell negativ, *dhamma* dagegen ist positiv.

b. Dieses Wort ist weder ganz richtig noch ganz falsch, aber es ist so gut wie jedes andere. Siehe CETANĀ, MANO und ATTĀ und auch FS (wo in

Teil I die Möglichkeit der Reflexion als strukturell gerechtfertigt aufgezeigt wird). Die Möglichkeit der Reflexion hängt von der Tatsache ab, dass alles Erleben (die fünf *khandhā* oder Daseinsgruppen) hierarchisch angeordnet ist, auf verschiedenen Ebenen der Generalität oder Verallgemeinerung (oder umgekehrt: Spezifizierung), die sich in beide Richtungen bis ins Unendliche fortsetzen. Dies unterstützt eine weiter Hierarchie, sozusagen „im rechten Winkel" zu der ursprünglichen Hierarchie. In der *Unmittelbarkeit* ruht die Aufmerksamkeit auf der Welt. Dazu ist keinerlei Anstrengung nötig. In der *Reflexion* tritt die Aufmerksamkeit in dieser zweiten Hierarchie einen Schritt von der Welt zurück. Sie tritt allerdings nicht spontan zurück: Eine Absicht, die sie zurückzieht, ist erforderlich, die sowohl die Grundebene als auch die erste Stufe umfasst. Dieses Zurückziehen der Aufmerksamkeit *ist* reflexive Absicht. Ein *vorsätzlicher* Eintritt in die Reflexion erfordert eine weitere reflexive Absicht; denn vorsätzliche Absicht ist die Absicht zu beabsichtigen (oder Wille). *Doppelte* Aufmerksamkeit ist im Spiel. Aber obwohl die Aufmerksamkeit in der Unmittelbarkeit auf der Grundebene ruht, bleibt die gesamte reflexive Hierarchie „potenziell" vorhanden (sie ist *da*, aber *erhält keine Aufmerksamkeit*) und Unmittelbarkeit steht stets unter *potenzieller reflexiver Beobachtung* (d.h., sie wird *gesehen*, aber nicht *zur Kenntnis genommen*). Auf andere Art und Weise könnte man sagen, dass die „potenzielle" reflexive Hierarchie – die wir *prä-reflexiv* nennen können – eine Hierarchie des *Bewusstseins* (*viññāṇa*) – nicht der *Wissensklarheit* (*sampajañña*) – ist. Für Wissensklarheit ist reflexive Absicht notwendig.

c. Diese Vorstellung ist nur angenehm, wenn sie selbst für beständig gehalten wird (es ist *meine* Vorstellung); somit entkommt sie nicht *saṅkhāradukkhatā*. Aber solange diese Vorstellung nicht zu einem Ende gebracht wird, gibt es kein Entkommen von *saṅkhāradukkhatā*. Während sich das Rad dreht, nimmt es den Achsnagel mit, aber solange das Rad den Achsnagel mitnimmt, wird es sich weiter drehen. (Dass das „Selbst" hier als *Vorstellung* bezeichnet wird, soll den Leser nicht zu der Annahme verleiten, dass es sich um eine abstrakte Idee handelt, die auf einem Trugschluss beruht. Der *puthujjana* erlebt sein „Selbst" keineswegs als Abstraktion, und zwar deshalb, weil Vorstellungen der Subjektivität nicht *rational* mit Unwissenheit (*avijjā*) verbunden sind, sondern *affektiv*. Die Vernunft kommt (wenn überhaupt) erst an zweiter Stelle ins Spiel, um das Beste aus einem abgekarteten Spiel zu machen.

> *Avijjāsamphassajena bhikkhave vedayitena phuṭṭhassa assutavato puthujjanassa, Asmī ti pi'ssa hoti, Ayaṁ ahaṁ asmī ti pi'ssa hoti, Bhavissan ti pi'ssa hoti.*
>
> Khandha Saṁy. 47 <S.III,46>

> Der nicht unterrichtete Weltling, ihr Bhikkhus, der von Gefühl berührt wird, das aus Unwissenheitskontakt geboren ist, denkt „(Ich) bin“, er denkt „Das bin ich“, er denkt „(Ich) würde sein“.

Und in Dīgha 15 <D.II,66-8> werden die Möglichkeiten der „Selbst“-Betrachtung insbesondere in Bezug auf Gefühl erörtert:

> *Vedanā me attā ti; na h'eva kho me vedanā attā, appaṭisaṁvedano me attā ti; na h'eva kho me vedanā attā, no pi appaṭisaṁvedano me attā, attā me vediyati vedanādhammo hi me attā ti.*
>
> „Gefühl ist mein Selbst.“ / „Gefühl ist eben nicht mein Selbst, mein Selbst ist empfindungslos.“ / „Gefühl ist eben nicht mein Selbst, aber mein Selbst ist auch nicht empfindungslos. Mein Selbst fühlt, es liegt in der Natur meines Selbstes zu fühlen.“

d. *Manifeste* Unbeständigkeit und Leidhaftigkeit auf grober Ebene schließt (falsche) Wahrnehmung von Beständigkeit und Wohl auf feiner Ebene nicht aus (in der Tat *erfordert* manifeste Leidhaftigkeit falsche Wahrnehmung von Beständigkeit, wie oben angemerkt [dies bezieht sich natürlich nur auf *saṅkhāradukkhatā*]). Aber die grobe Vorstellung von einem „Selbst“ muss beseitigt werden, bevor der subtile „(Ich) bin“-Dünkel gehen kann. Was nicht als „Selbst“ betrachtet wird, ist eher manifest unbeständig und leidhaft (und natürlich Nicht-„Selbst“) als das, was so betrachtet wird. Daher die indirekte Annäherung an *dhammā* über *saṅkhārā*. *Avijjā* lässt sich nicht wie ein Nagel herausziehen: Sie muss herausgeschraubt werden. Siehe MAMA & SAṄKHĀRA.

## *Na ca so*

*Na ca so na ca añño*, „weder er noch ein anderer“. Dieser vielziterte Lehrsatz taucht irgendwo im Milindapañha auf, als Antwort auf die Frage, „Wenn ein Mensch stirbt, wer wird wiedergeboren – er oder ein anderer?“. Diese Frage ist völlig unzulässig und jeder Versuch, sie zu beantworten, kann nicht weniger unzulässig sein. Weil sie danach fragt, *wer* wiedergeboren wird, verfällt die Frage der *sakkāyadiṭṭhi*. Sie hält die Gültigkeit der Person als „Selbst“ für gegeben, denn nur über ein „Selbst“ kann diese Frage – „ewig (*so*) oder zugrunde gehend (*añño*)?“ – gestellt werden (vgl. PAṬICCASAMUPPĀDA, ANICCA [A] & SAKKĀYA). Die Antwort hält dieses „Selbst“ ebenfalls für gegeben, da sie die Frage zulässt. Sie streitet lediglich ab, dass dieses „Selbst“ (das entweder ewig oder zugrunde gehend sein muss), entweder ewig oder zugrunde gehend ist, was die Verwirrung nur komplett macht. *Richtig wäre es, die Frage von vornherein abzulehnen.* Vergleiche Aṅguttara VI,95 <A.III,440>, wo gesagt wird, dass der *diṭṭhisampanna* nicht nur *nicht* die Ansicht vertreten kann, *jemand* sei der

Urheber von Glück und Schmerz (entweder er selbst oder ein anderer), er kann auch *nicht* die Ansicht vertreten, der Urheber von Glück und Schmerz sei *nicht jemand* (weder er selbst noch ein anderer). Der *diṭṭhi-sampanna* sieht, dass die *gegenwärtige* Person (*sakkāya*) abhängig von *gegenwärtigen* Bedingungen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser *gegenwärtigen* Bedingungen aufhört. Und weil er dies sieht, betrachtet er die *gegenwärtige* Person nicht als *gegenwärtiges* „Selbst". Folglich stellt er nicht die Frage *Wer?* über die Gegenwart. Per Schlussfolgerung – *atītānāgate nayaṁ netvā,* „nachdem er eine Schlussfolgerung über Vergangenheit und Zukunft gezogen hat" (vgl. Gāmaṇi Saṁy. 11 <S.IV,328>)[a] – betrachtet er die *vergangene* oder *künftige* Person nicht als *vergangenes* oder *künftiges* „Selbst". (Vgl. Māras Frage in Zeile 2 von PS §1.)

(Der Milindapañha ist ein ganz besonders irreführendes Buch. Siehe auch ANICCA [A], PAṬICCASAMUPPĀDA [C], RŪPA [E] & PS §§8-10.)

*Anmerkung:*

a. *Dhamm'anvaye ñāṇaṁ* ist Wissen, das von der Ableitbarkeit des Dhamma abhängig ist – d.h. Wissen, dass die Grundlegende Natur der Dinge eine konstante Größe in der Zeit ist und *mit Gewissheit* (im Gegensatz zur verstandesmäßigen Schlussfolgerung) von der Gegenwart auf Vergangenheit und Zukunft abgeleitet werden kann. Siehe Nidāna Saṁy. 33 <S.II,58>. Mit anderen Worten: Generalisierung ohne Abstrahierung – siehe MANO [B].

## *Nāma*

In jedem Erleben (wobei wir *arūpa* nicht in Betracht ziehen) gibt es ein *Phänomen*, das *anwesend* ist (d.h., es wird erfahren). Die Anwesenheit oder Erfahrung oder Bewusstsein des Phänomens ist *viññāṇa* (siehe dort). Das Phänomen hat zwei Merkmale, *Trägheit/Widerstand* und *Bezeichnung* (*paṭigha* und *adhivacana*). Die *Trägheit* eines Phänomens ist *rūpa* („Form, Materie, Substanz"), die auch als sein *Verhalten* betrachtet werden kann; und dieses *präsentiert sich nur in einem zeitlichen Ablauf (wie kurz auch immer).* (Diese vier *mahābhūta* sind die allgemeinen Verhaltensweisen oder Modi der Materie: *erdig* oder beharrlich und widerstehend, solide; *wässrig* oder kohäsiv; *feurig* oder reifend, entwickelnd; *luftig* oder gespannt, gedehnt oder sich bewegend. Siehe RŪPA.) Die Bezeichnung eines Phänomens ist *nāma* („Name"), was man auch als dessen *Erscheinung* ansehen kann (die Gestalt oder das Anmuten, das von der Verhaltensweise angenommen wurde, im Unterschied zum Verhalten selbst).[a] *Nāma* besteht aus dem Folgenden (Majjhima 9 <M.I,53>[1]): (ist das Erlebnis) angenehm,

unangenehm oder neutral? (*vedanā* oder „Gefühl“); Form, Farbe, Geruch usw. (*saññā* [siehe dort] oder „Wahrnehmung [Wahrgenommenes]“); Bedeutung oder Zweck (*cetanā* [siehe dort] oder „Absicht[en]“); Engagement im Erleben (*phassa* [siehe dort] oder „Kontakt“); und (absichtliche) Ausrichtung der Gewichtung (*manasikāra* oder „Aufmerken“). *Phassa* ist in *nāma* enthalten, weil *nāma* beim Bestimmen von *saññā* notwendigerweise das Paar der *āyatanāni* („Sinnesgebiete“) und die dazugehörige Art von *viññāṇa* bestimmt (z.B. Wahrnehmung von Säuerlichkeit bestimmt Zunge, Geschmäcker und Schmeckbewusstsein), *rūpa* jedoch nicht (Trägheit oder Verhalten bestimmt nicht die Erscheinungsweise – sichtbar, hörbar und so weiter): Mit anderen Worten, *nāma* bringt *viññāṇa* mit sich (aber beinhaltet es nicht), wogegen *rūpa* einfach nur von *viññāṇa* „entdeckt“ wird (siehe RŪPA). *Manasikāra* ist in *nāma* enthalten; denn während *rūpa manasikāra vorausgeht* (in der logischen, nicht zeitlichen Abfolge: Verhalten findet statt, egal ob es nun beachtet wird oder nicht – die Wanduhr zum Beispiel bleibt nicht stehen, wenn ich das Zimmer verlasse), beinhaltet *nāma manasikāra*: Erleben ist immer bestimmt oder selektiv, ein Ding tritt jeweils in den Vordergrund, der Rest rückt in den Hintergrund. Damit *rūpa* erscheinen kann – d.h., damit es als *nāmarūpa* phänomenal sein kann – muss es eine *Orientierung* haben: Ein Phänomen kann nicht alle Aspekte gleichzeitig mit gleicher Gewichtung präsentieren, sondern nur in einer Perspektive, die *manasikāra* beinhaltet. (*Manasikāra* ist als absichtliche Modifikation der Perspektive oder Ausrichtung der Gewichtung beteiligt, die auf unmittelbarster Ebene *gegeben* ist. Vgl. CETANĀ [E] & Bradley, *a.a.O.* (Logic), III/I, §13.)

*Anwesend* zu sein heißt, hier-und-jetzt zu sein; *abwesend* zu sein heißt, hier-und-dann zu sein (dann = *nicht* jetzt; zu anderer Zeit) oder dort-und-jetzt (dort = *nicht* hier; an anderem Ort) oder dort-und-dann. *Aufmerksamkeit* ist der (absichtliche) Unterschied zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, d.h. zwischen unterschiedlichen Graden der Anwesenheit, des Bewusstseins („Dies soll anwesend sein, jenes soll abwesend sein!“). *Bewusstsein* ist der Unterschied zwischen Anwesenheit (*beliebigen* Grades) und völliger Nicht-Anwesenheit (d.h. Nicht-Existenz). (Ein Bild mag anwesend oder abwesend sein, aber auch wenn es anwesend ist, ist es immer *abwesende Wirklichkeit*. Geistbewusstsein, *manoviññāṇa,* ist die Anwesenheit eines Bildes oder, da ein Bild abwesend sein kann, das Bild eines Bildes.)[b] *Absicht* ist das Abwesende im Verhältnis zum Anwesenden. Jedes Anwesende ist notwendigerweise von einer Anzahl Abwesender begleitet – das Anwesende ist Singular, das Abwesende ist Plural. Jedes Abwesende ist eine *Möglichkeit* des Anwesenden und die geordnete Gesamtheit der Abwesenden des Anwesenden ist die *Bedeutung* des Anwesenden (d.h. worauf es deutet, was es anzeigt, jenseits seiner selbst), seine Absicht. (Im Allgemeinen haben keine zwei Anwesenden, selbst innerhalb derselben

Ordnung, genau dasselbe „Gewicht".) *Wollen/Wille* (das, was man üblicherweise unter „Absicht" versteht) ist in Wirklichkeit eine doppelte Absicht (im Sinne des Wortgebrauchs hier), d.h. es ist *absichtliche Absicht*. Dies bedeutet einfach, dass gewisse Abwesende (oder Mögliche) auf Kosten anderer *absichtlich betont* werden. Wenn im Laufe der Zeit ein Abwesendes die anderen gänzlich dominiert (oft, aber nicht unbedingt das Bevorzugte), verschwindet das Anwesende plötzlich und das Abwesende nimmt dessen Platz als neues Anwesendes ein. (Das verschwundene Anwesende – siehe ANICCA [A] – ist jetzt unter den Abwesenden zu finden.) Dies ist eine Beschreibung von *Handlung* (*kamma*) in seiner wesentlichen Form, unter Auslassung der Frage nach *kammavipāka*, was *acinteyya* ist (Aṅguttara IV,77 <A.II,80>[8]), und daher eher nicht im Rahmen dieser *Notizen*. Siehe auch eine Definition von Handlung unter RŪPA [B] und eine ethische Abhandlung unter KAMMA.

Die Passage in Dīgha 15 <D.II,62-63>[9] ist wesentlich für ein Verständnis von *nāmarūpa* und schließt die leichtfertige und hemdsärmelige Interpretation von *nāmarūpa* als „Geist&Materie" aus – *rūpa* ist sicherlich „Materie" (oder „Substanz"), aber *nāma* ist nicht „Geist".[c] Die Passage in Majjhima 28 <M.I,190-191>[10] stellt klar, dass alle fünf *pañc'upādānakkhandhā*, folglich *viññāṇa* zusammen mit *nāmarūpa*, sowohl im Fünf-Sinne-Erleben, wie auch im geistigen Erleben anwesend sind. Somit besteht ein *sichtbarer* (wirklicher) Stein (er behält seine Gestalt und Farbe – d.h. ist erdig) im *Sichtbaren* (oder in Wirklichkeit); ein *vorgestellter* Stein besteht *in der Vorstellung*. Sowohl der tatsächliche (oder wirkliche) Geschmack von Rizinusöl, als auch der Gedanke an den Geschmack (d.h. der vorgestellte Geschmack) ist unangenehm. Sowohl Materie, wie auch Gefühle (und auch Wahrnehmung und der Rest) sind sowohl wirklich, als auch imaginär.[d] Siehe PHASSA [A]. *Nāmarūpa* in Dīgha 15 <D.II,63&21>[9] könnte man zunächst als den eigenen *erlebten* Körper auffassen. Vgl. Nidāna Saṁy. 19 <S.II,24>:

> *Avijjānīvaraṇassa bhikkhave bālassa/paṇḍitassa taṇhāya sampayuttassa evam ayaṁ kāyo samudāgato. Iti ayaṁ c'eva kāyo bahiddhā ca nāmarūpaṁ, itth'etaṁ dvayaṁ.*
>
> Einem törichten/weisen Menschen, ihr Bhikkhus, der von Unwissenheit gehemmt und mit Begehren verbunden ist, ist so dieser Körper zugekommen. So ist da nur dieser Körper und äußere Name&Form (Name&Materie): Auf diese Weise gibt es diese Zweiheit.

Diese Passage unterscheidet zwischen *nāmarūpa*, das äußerlich ist, und dem eigenen Körper. Zusammen machen sie die Gesamtheit von *nāmarūpa* zu jedem beliebigen Zeitpunkt aus. Der Körper als *rūpa* ist von seiner Erscheinung unabhängig; aber z*usammen mit seiner Erscheinung*, wie wir ihn normalerweise erfassen, ist er *nāmarūpa*. *Nāmarūpa*, das

äußerlich ist, ist alle erlebten Phänomene, vom eigenen Körper abgesehen. Vgl. Majjhima 109 <M.Ⅲ,19>:

> *… imasmiñ ca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu …*
>
> … in diesem bewusstseinversehenen Körper und außerhalb in allen Merkmalen …

Obwohl wir, wie oben gesagt, *nāmarūpa* in der Dīgha Passage *zunächst* als den eigenen erlebten Körper verstehen, müssen wir korrekterweise *nāmarūpa* als das erlebte Phänomen in seiner Gesamtheit auffassen (das vielleicht nicht ausformuliert ist), und zwar so: (Ⅰ) „Ich-(bin)-im-Schoß-der-Mutter“; (Ⅱ) „Ich-(bin)-in-diese-Welt-geboren“; (Ⅲ) „Ich-(bin)-ein-junger-Mann-unterwegs-in-der-Stadt“. Mit anderen Worten, es geht mir letztendlich nicht um dieses oder jenes bestimmte Phänomen in meinem Erleben, sondern um mich selbst als von meiner Gesamtsituation gestaltet.

*Anmerkungen:*

a. Trägheit oder Verhalten ist, wie gerade angemerkt, das was wir „Materie“ oder „Substanz“ nennen, *rūpa* – und *nāma* ist die Erscheinung von *rūpa*, sein „Name“. Die Erscheinung von *rūpa* besagt „wie es aussieht“, seine Beschreibung (allerdings nicht die Beschreibung, wie es sich verhält). Umgekehrt ist *rūpa* das Verhalten von *nāma* – seine „Substanz“. Wir erhalten also *nāmarūpa*, „Name&Materie“. (Man beachte, weder der Gebrauch des Wortes „Erscheinung“ [= *Manifestation* im Gegensatz zu Substanz] noch unser normaler Gebrauch des Wortes „Wirklichkeit“ [s.u. (*b*)] hat hier irgendetwas mit dem berühmten [und erdichteten] Unterschied zwischen Erscheinung und Wirklichkeit von Bradley und Konsorten zu tun. Die Idee, dass es eine sogenannte Wirklichkeit hinter oder jenseits der Phänomene [„bloße Erscheinung“] gibt, ist ein Irrtum [„die Illusion der Hinterwelten“ in Nietzsches Ausdrucksweise]. Phänomene präsentieren sich als das, was sie sind, und können einfach so wie sie erscheinen studiert und beschrieben werden. Das soll aber nicht heißen, dass sie einfach sind. Vgl. Sartre, *a.a.O.*, S. 11-14.

b.

| | | | |
|---|---|---|---|
| | {anwesend | | {abwesend |
| wirklich = | {zentral | imaginär = | {peripher |
| | {tatsächlich | | {möglich |

(Die Gegensatzpaare „zentral/peripher“ und „tatsächlich/möglich“ [oder „sicher/möglich“] repräsentieren zwei leicht unterschiedliche Aspekte des allgemeineren „anwesend/abwesend“: Ersteres zeigt, wie es sich in strikter Reflexion verhält, letzteres, wie es sich in abstrakter Beurteilung oder

diskursiver Reflektion verhält – siehe MANO [B].) Obwohl Fünf-Sinne-Erleben, relativ zum *imaginären* geistigen Erleben, *wirklich* ist, beginnt dennoch das, was in beliebigem Gebiet des Fünf-Sinne-Erlebens, relativ zum *zentralen*, *peripher* ist, an der Natur des Imaginären teilzuhaben. Je weiter ein Ding vom Zentrum des Bewusstseins entfernt ist, desto weniger wirklich ist es im Allgemeinen und daher umso imaginärer. In rein geistigem Erleben, wo mehr oder weniger ausdrückliches Zurückziehen der Aufmerksamkeit von der Wirklichkeit stattfindet (siehe MANO), ist das Zentrale, genau gesagt, ein Bild (das im Plural stehen kann) mit noch imaginäreren Bildern in der Peripherie. (Kein Zweifel, Bilder bestehen häufig aus Elementen vergangenen wirklichen [Fünf-Sinne-]Erlebens; und in einfachen Fällen, wo die Bilder zusammenhängend und vertraut sind, sprechen wir von *Erinnerungen*. Aber es gibt auch Bilder, die telepathisch, hellsichtig, retrokognitiv und präkognitiv sind, und die passen nicht in so ein bequemes Schema. Die Anwesenheit eines Bildes, einer *abwesenden* Wirklichkeit, ist keinesfalls abhängig davon, dass sie je zuvor [oder sogar danach] als *anwesende* Wirklichkeit anwesend war [wenn auch Erwägungen der *Wahrscheinlichkeit* nicht ignoriert werden können]. Andererseits erscheint kein Bild je aus dem Nichts. Siehe FS [C] & [L].)

c. Wenn *nāma* als „Geist“ oder „Geistiges“ verstanden wird, schließt das unvermeidlich *viññāṇa* oder Bewusstsein mit ein – wie zum Beispiel im Visuddhimagga (Kap. XVIII durchgängig). Das findet keinerlei Rechtfertigung in den Suttas; es ist auch völlig klar, dass jede Denkweise, die einen grundlegenden Unterschied zwischen „Geist“ und „Materie“ machen will, sich sehr schnell in unüberwindlichen Schwierigkeiten wiederfindet. „Geist“ (d.h. *mano* [siehe dort] in einer seiner Bedeutungen) *heißt bereits* „Bild“ im Gegensatz zur „Wirklichkeit“ und kann nicht auch noch im Gegensatz zu Materie stehen. „Wirklichkeit“ und „Materie“ sind auf gar keinen Fall ein und dasselbe – ist wirklicher Schmerz (im Gegensatz zum eingebildeten Schmerz) zugleich materieller Schmerz? Es gibt sicherlich verschiedenste Unterscheidungen zwischen Körper und Geist (in verschiedenen Sinnzusammenhängen); und wir können von körperlichem (*kāyika*) Schmerz im Gegensatz zu geistigem oder willentlichem (*cetasika*) Schmerz sprechen – siehe Majjhima 44 <M.I,302>; Vedanā Saṁy. 22 <S.IV,231>, aber dies sind Unterscheidungen ganz anderer Art. Körperlicher Schmerz kann wirklich oder eingebildet sein, ebenso geistiger Schmerz (Trauer), aber materieller Schmerz – schmerzhaftes Gefühl, das aus Materie besteht – ist ein Widerspruch in sich. (Man beachte, dass das Wort *cetasika* auf zwei aufeinanderfolgenden Seiten derselben Lehrrede [Majjhima 44] mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht wird: (I) auf einer Seite <M.I,301> lesen wir, dass *saññā* und *vedanā cittasaṅkhāra* sind, weil sie *cetasikā* sind [siehe NP §5]; und (II) auf der nächsten Seite <302> lesen wir, dass *vedanā* entweder *kāyika* oder *cetasika* sein kann [siehe oben]. *Citta*

und *cetasika* sind in den Suttas keine feststehenden Begriffe und haben sowohl unterschiedliche Nuancen, als auch zwei prinzipielle [und unvereinbare] Bedeutungen, je nach Kontext, wie auch ihre naheliegendste deutsche Entsprechung, „Geist, geistig" [die allerdings auch noch für *mano* Dienst tun muss – siehe Glossar]. In (I) heißt *cetasika* offensichtlich „geistig" im Gegensatz zu „materiell" [siehe auch NP [G]] und in (II) heißt es „geistig" im Gegensatz zu „sensorisch". In den Suttas werden die Zusammenhänge auseinander gehalten und es entsteht keine Begriffsverwirrung; aber eine Passage von Russell liefert ein schlagendes Beispiel für die Unfähigkeit, zwischen ihnen zu unterscheiden: „Ich weiß nicht, wie ich eine klare Definition des Wortes ›geistig‹ abgeben soll, aber man kann wenigstens Fälle auflisten, die unbestreitbar geistig sind: Glauben, Zweifeln, Wünschen, Wollen, Angenehmes oder Schmerz haben sind gewiss geistige Vorkommnisse; ebenso wie das, was wir Erfahrungen nennen, Sehen, Hören, Riechen, Wahrnehmen im Allgemeinen." [*a.a.O.*, VII. Essay] „Geist", ob auf Deutsch oder Pāli [*mano*, *citta*], stellt eine Wegkreuzung von zwei miteinander nicht vereinbaren Konzepten dar. Die Verwirrung wird oft komplett durch das Missverständnis, das unter PHASSA [E] erörtert wird, bei dem der Materie nur eine abgeleitete Existenz in einer angenommenen „äußeren Welt" jenseits meines Erlebens zugestanden wird.)

d. Eine Unterscheidung, die der zwischen *nāma* und *rūpa* nahekommt, trifft Gaston Bachelard zwischen den Begriffen „*forme*" und „*matière*" in seinem Buch *L'Eau et les Rêves, Essai sur l'imagination de la matière* (José Corti, Paris 1942). Bachelard betrachtet Materie als die vier Hauptelemente Erde, Wasser, Feuer, Wind und betont die Natur des *Widerstands* der Materie (was *paṭigha* entspräche). Dieses Buch (es gibt entsprechende Bände zu den anderen Elementen) wurde eher unter dem literarischen als unter dem philosophischen Gesichtspunkt geschrieben, aber das Interessante daran ist, dass Bachelard diese grundlegende Unterscheidung ganz unabhängig von der Buddhalehre trifft, von der er offensichtlich nichts weiß. Es geht ihm insbesondere um die verschiedenen „Wertigkeiten" der vier Elemente in der Literatur, also die verschiedenen *Bedeutungen*, die sie besitzen können. Diese sind Beispiele für *saṅkhārā* (als *cetanā*):

*Rūpaṁ rūpattāya saṅkhataṁ abhisaṅkharonti.*

Materie als Materie ist das Gestaltete, das sie gestalten. *

(Siehe ZUSÄTZLICHE TEXTE 6; vgl. NP [F]). Die philosophische Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften scheint ebenfalls der zwischen *rūpa* und zumindest gewissen Aspekten von *nāma* nahezukommen. (Hier ist Bradley [*a.a.O.* (A.&R.), Kap.I]: „Die primären Eigenschaften sind jene Aspekte dessen, was wir wahrnehmen oder fühlen, die, mit einem Wort, räumlich sind; und der Rest ist sekundär." Aber siehe RŪPA [E].) Diese Hinweise sollen dazu dienen, dem eingeschüchterten

Neuling zu versichern, dass die technischen Ausdrücke der Suttas keine völlig abartigen und unzugänglichen Kategorien darstellen. Aber diese Unterscheidungen (zumindest annähernd) zu treffen, ist eine Sache, und die Buddhalehre zu verstehen, eine andere.

{* wtl.: Materie zur Materieschaft … }

## *Nibbāna*

Siehe Itivuttaka 44 <Iti.38>[12].

Die Meinung ist geäußert worden (im PTS-Wörterbuch), dass *nibbāna* nicht transzendent sei. Wenn mit „transzendent" „mystisch" gemeint ist, entweder in dem Sinne, dass es mit einem (angenommenen) Göttlichen Urgrund zu tun hat oder einfach von Natur aus ein Mysterium ist, dann ist *nibbāna* (oder „Erlöschen") nicht transzendent: Es ist vielmehr anti-transzendent; denn Mystifizierung ist nicht der Zustand des *arahat* (der *nibbāna* verwirklicht *hat*), sondern des *puthujjana* (der das *nicht* hat).[a] Für den *arahat* ist jedes Empfinden von Persönlichkeit oder Selbstheit versiegt und mit ihm ist jede Möglichkeit zu numinosem Erleben dahin; und kraft dessen kann die mystische Intuition eines trans-personalen Geistes oder Absoluten Selbst – eines Höheren Sinnes oder einer Ur-Essenz oder All-Einheit oder was auch immer – nicht mehr entstehen. Vgl. Vorwort (*m*). Auch ist für einen Sehenden die Natur von *nibbāna* keinerlei Mysterium mehr. Wenn ein Feuer erloschen ist (*nibbuta*) nehmen wir ja auch nicht an, es sei in einen mysteriösen „transzendenten Zustand" eingetreten: Und wir haben so etwas auch nicht von der Person, die *nibbāna* erlangt, anzunehmen. Siehe Majjhima 72 & PS [A].

Wenn „transzendent" aber „außer Reichweite für die Nachforschungen eines desinteressierten Gelehrten oder Wissenschaftlers" bedeutet, dann *ist nibbāna* transzendent (aber andere Dinge auch). Und wenn „transzendent" bedeutet, „außer Reichweite für das Verständnis des *puthujjana*" – obwohl das Wörterbuch wohl kaum auf diese Bedeutung hinaus will[b] – dann ist es abermals transzendent. Nur diese letzte Bedeutung entspricht *lokuttara*. (I) Existenz oder Dasein (*bhava*) transzendiert die Logik (*takka*, also die Reichweite des Gelehrten oder Wissenschaftlers) und (II) Erlöschen (*nibbāna*) transzendiert das Dasein (also die Reichweite des *puthujjana*):

(I) Es gibt keinen *logischen Grund*, warum ich bin, warum ich existiere. Meine Existenz kann nicht durch Logik veranschaulicht werden, weil sie nicht *zwingend erforderlich* ist, und jeder Versuch dies zu tun, weicht dem

Sachverhalt aus. Das cartesische *cogito ergo sum* ist kein logischer Lehrsatz – unter dem Gesichtspunkt der Logik betrachtet ist es lediglich eine selbstbestätigende Aussage. Meine Existenz ist *jenseits* der Logik.

(II) Ich kann meine Existenz behaupten oder ich kann sie abstreiten, aber um das eine oder das andere zu tun, muss ich erst einmal existieren; denn ich bin es ja selbst, der sie behauptet oder abstreitet. Jeder Versuch, den ich unternehmen könnte, meine Existenz abzuschaffen, bestätigt sie stillschweigend; denn es ist *meine* Existenz, die ich abschaffen will.

> *Ye kho te bhonto samaṇabrāhmaṇā sato sattassa ucchedaṁ vināsaṁ vibhavaṁ paññāpenti te sakkāyabhayā sakkāyaparijegucchā sakkāyam yeva anuparidhāvanti anuparivattanti. Seyyathāpi nāma sā gaddūlabaddho daḷhe thambhe vā khīle vā upanibaddho tam eva thambhaṁ vā khīlaṁ vā anuparidhāvati anuparivattati, evam ev'ime bhonto samaṇabrāhmaṇā sakkāyabhayā sakkāyaparijegucchā sakkāyaṁ yeva anuparidhāvanti anuparivattanti.*
>
> Majjhima 102 <M.II,232>

> Jene guten Mönche und Brahmanen, die die Vernichtung, den Untergang, das Ent-Sein eines existierenden Wesens beschreiben, rennen und kreisen aus Angst vor Persönlichkeit, aus Abscheu vor Persönlichkeit immer weiter um eben jene Persönlichkeit herum. So wie ein Hund, der mit einer Leine an einen starken Pfosten oder Pfeiler gebunden immer weiter um jenen Pfosten oder Pfeiler herum rennt und kreist; ebenso rennen und kreisen jene guten Mönche und Brahmanen aus Angst vor Persönlichkeit, aus Abscheu vor Persönlichkeit immer weiter um eben jene Persönlichkeit herum.

Aufhören „meiner Existenz" (was gleichbedeutend mit Erlöschen ist – *bhavanirodho nibbānaṁ*, „Erlöschen ist Aufhören von Dasein" [Aṅguttara X,7 <A.V,9>]) ist *jenseits* meiner Existenz. Siehe ATAKKĀVACARA.

Die Idee von *nibbāna* als dem höchsten Ziel menschlichen Strebens wird dem gemeinen Mann, der unschuldig die Vergnügen seiner Sinne genießt, zweifellos als ein auf einzigartige Weise abschreckender Gedanke vorkommen, wenn ihm gesagt wird, dass es sich um nicht mehr als nur das „Aufhören von Dasein" handelt. Ohne gleich so weit zu gehen (zumindest nicht öffentlich), auf Bradleys Absolutes zu hoffen: „Es wäre uneingeschränktes Erleben, das alle Elemente in Harmonie enthält. Denken wäre als höhere Intuition gegenwärtig; Wille befände sich dort, wo das Ideal Wirklichkeit geworden war; und Schönheit und Glück und Gefühl würden in dieser vollkommenen Erfüllung weiterleben. Jede Flamme der Leidenschaft, keusch oder fleischlich, würde im Absoluten noch ungelöscht und ungeschmälert weiterbrennen, eine Note, absorbiert in der Harmonie ihrer höheren Seligkeit." (*a.a.O.* [*A.&R.*], Kap.XV) – ohne vielleicht ganz so weit

zu gehen, würde doch sogar ein nachdenklicher Mensch vielleicht ein *höchstes Gut* erwarten, das ein klein wenig positiver ist als „bloßes Erlöschen“. Wir schrecken vor der Idee zurück, dass unsere Existenz mit ihren Qualen und Ekstasen *völlig* unberechtigt ist, und wir fühlen uns von dem Vorschlag abgestoßen, dass wir ohne sie besser dran wären; und es ist nur natürlich, dass der *puthujjana* nach einer Formel sucht, um etwas aus dem (wie er es sich vorstellt) Schiffbruch zu retten.[c]

Im Udāna (VIII,3 <Ud.80>) spricht der Buddha in folgendem Wortlaut über *nibbāna*:

> *Atthi bhikkhave ajātaṁ abhūtaṁ akataṁ asaṅkhataṁ, no ce taṁ bhikkhave abhavissa ajātaṁ abhūtaṁ akataṁ asaṅkhataṁ na yidha jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṁ paññāyetha.*
>
> Es gibt, ihr Bhikkhus, das Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Ungestaltete; denn, ihr Bhikkhus, wenn es dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Ungestaltete nicht gäbe, wäre hier kein Entkommen vom Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Gestalteten manifest.

„So eine positive Bestätigung der Existenz des Unbedingten“, so wird manchmal nahegelegt, „muss doch gewiss beinhalten, dass *nibbāna* nicht einfach nur Vernichtung ist.“ *Nibbāna* ist sicherlich „nicht einfach nur Vernichtung“ – oder vielmehr, es ist ganz und gar keine Vernichtung: Erlöschen, Aufhören von Dasein ist keinesfalls dieselbe Sache wie die (angenommene) Vernichtung eines ewigen „Selbst“, einer ewigen Seele. (Siehe oben Majjhima 102.) Und die Bestätigung der Existenz von *nibbāna* ist positiv genug – aber was genau wird bestätigt? Im Asaṅkhata Saṁyutta (1&34 <S.IV,359&371>) lesen wir:

> *Yo bhikkhave rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, idaṁ vuccati bhikkhave asaṅkhataṁ/nibbānaṁ;*
>
> Die Beseitigung von Gier, Hass und Verblendung – das, ihr Bhikkhus, wird das Ungestaltete/Erlöschen genannt;

und wir sehen, wenn wir nicht über die Suttas hinausgehen, können wir nicht mehr als die positive Behauptung ableiten, dass die Beseitigung von Gier, Hass und Verblendung existiert. Und dies ist schlichtweg die Feststellung, dass es möglich ist, in genau diesem Leben Gier, Hass und Verblendung loszuwerden (wenn dem nicht so wäre, könnte man ihnen nicht entrinnen und daher – Aṅguttara X,76 <A.V,144> – Geburt, Altern und Tod nicht entkommen). Und der *arahat* hat das tatsächlich geschafft.

Aber wenn wir in unseren wirren Köpfen nicht umhin können, das Gefühl zu haben, *nibbāna* sollte doch wirklich irgendwie eine Art ewigen positiven Genusses oder wenigstens ewigen Erlebens sein, dann können wir über diese zwei Sutta-Passagen nachgrübeln:

*Tisso imā bhikkhu vedanā vuttā mayā, sukhā vedanā dukkhā vedanā adukkhamasukhā vedanā, imā tisso vedanā vuttā mayā. Vuttaṁ kho pan' etaṁ bhikkhu mayā, Yaṁ kiñci vedayitaṁ taṁ dukkhasmin ti. Taṁ kho pan'etaṁ bhikkhu mayā saṅkhārānaṁ yeva aniccataṁ sandhāya bhāsitaṁ.*

Vedanā Saṁy. 11 <S.IV,216>

Es gibt, Bhikkhu, diese drei Gefühle, die von mir verkündet worden sind: angenehmes Gefühl, schmerzhaftes Gefühl, weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl. Diese drei Gefühle sind von mir verkündet worden. Aber dies ist von mir verkündet worden: „Was immer gefühlt wird, das ist in Leiden." Das jedoch, Bhikkhu, ist von mir in Bezug auf die Unbeständigkeit von Gestaltungen gesagt worden. (Siehe Vedanā Saṁy. 9, zitiert in NP §17.)

*Āyasmā Sāriputto etad avoca. Sukhaṁ idaṁ āvuso nibbānaṁ, sukhaṁ idaṁ āvuso nibbānan ti. Evaṁ vutte āyasmā Udāyi āyasmantaṁ Sāriputtaṁ etad avoca. Kim pan'ettha āvuso Sāriputta sukhaṁ, yad ettha n'atthi vedayitan ti. Etad eva khv ettha āvuso sukhaṁ, yad ettha n'atthi vedayitaṁ.*

Aṅguttara IX,34 <A.IV,414>

Der Ehrwürdige Sāriputta sagte dieses: „Angenehm, Freunde, ist dieses Erlöschen! Angenehm, Freunde, ist dieses Erlöschen!" Nach diesen Worten sagte der Ehrwürdige Udāyi zum Ehrwürdigen Sāriputta: „Aber was ist daran angenehm, Freund Sāriputta, wo doch darin nichts gefühlt wird?" – „Genau das, Freund, ist angenehm, dass darin nichts gefühlt wird."

*Anmerkungen:*

a. Vgl. „Von wem und wovon kann ich tatsächlich behaupten: ›Das kenne ich!‹ Das Herz in mir kann ich fühlen, und ich schließe daraus, dass es existiert. Die Welt kann ich berühren, und auch daraus schließe ich, dass sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist Konstruktion. Wenn ich dieses Ich, dessen ich so sicher bin, zu fassen, wenn ich es zu definieren und zusammenzuhalten versuche, dann zerrinnt es mir wie Wasser zwischen den Fingern. Ich kann nacheinander alle Gesichter nachzeichnen, die es annehmen kann, auch all jene, die man ihm gegeben hat – Erziehung, Herkunft, Leidenschaft oder Zurückhaltung, Größe oder Niedertracht. Addieren aber kann man Gesichter nicht. Selbst dieses Herz, das doch meines ist, wird mir immer undefinierbar bleiben. Nie wird der Graben zu füllen sein zwischen der Gewissheit meiner Existenz und dem Inhalt, den ich dieser Gewissheit zu geben suche. Ich werde

mir selbst immer fremd bleiben. […] Es gibt auch Bäume, ich kenne ihre runzlige Rinde, und Wasser, ich koste dessen Geschmack. Dieser Duft nach Gras und der Sternenschein, nachts, an bestimmten Abenden, an denen das Herz weit wird – wie könnte ich diese Welt leugnen, deren Macht und Stärke ich empfinde? Trotzdem gibt mir alles Wissen über diese Erde nichts, was mich sicher sein ließe, dass diese Welt mir gehört." – A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, S. 34-35/*Der Mythos des Sisyphos*, Rowohlt, Reinbek 2004, S. 30-31. Man kann wohl kaum wünschen, dass ein *puthujjana* sein eigenes Verhängnis noch deutlicher darstellt. Diese Situation kann nicht transzendiert werden, solange das, was als das eigene „Selbst" erscheint, für bare Münze genommen wird: „dieses Ich, dessen ich so sicher bin", „selbst dieses Herz, das doch meines ist". Das Paradox (Marcel würde von einem Mysterium sprechen: ein Problem, das sich an seinen eigenen Daten vergreift) – das Paradox

> *attā hi attano n'atthi,*
>
> Dhammapada 62 <Dh.62>
>
> (sein) Selbst ist nicht (seines) Selbstes (Oder etwas freier: Man selbst gehört sich nicht selbst),

muss gelöst werden. Diese notwendigerweise eher facettenreiche Passage, die sich nicht gerade übersetzerfreundlich zeigt (obwohl eine Übersetzung beigefügt ist), macht den Oberton der Verzweiflung deutlich hörbar. Es muss nicht erwähnt werden, dass diese Verzweiflung das äußerste Limit des Denkens des *puthujjana* markiert, wo es ohnmächtig auf sich selbst zurückfällt – keinesfalls seine normale Einstellung zur Alltagsgeschäftigkeit.

b. Das Wörterbuch sagt lediglich, dass *nibbāna* nicht transzendent ist, weil es einzig und allein ein *ethischer* Zustand ist, den es in diesem Leben zu erreichen gilt. Aber das ist eine viel zu simple Betrachtungsweise. Wie bereits in KAMMA aufgezeigt, ist selbst ein Verständnis der Grundlage ethischer Praxis schon außer Reichweite für den *puthujjana*. Und letztendlich transzendiert der *arahat* mittels ethischer Praxis diese vollständig und endgültig. *Nibbāna* ist insofern ein ethischer Zustand, als es durch ethische Praxis erlangt wird, aber insofern jener Zustand das Aufhören von Ethik ist, ist *nibbāna* transzendent. (Damit das nicht als Freibrief missverstanden wird, muss betont werden, dass der *arahat* in keiner Weise von der Befolgung der Vinayaregeln ausgenommen ist. Inwieweit er in der Lage ist, sie zu brechen, ist eine andere Frage. Siehe Aṅguttara Ⅲ,87 <A.I,231-234> & Ⅸ,7&8 <Ⅳ,369-372>.)

c. Jaspers interpretiert, beim endgültigen und unvermeidlichen Ruin all seiner Hoffnungen, seine Versuchung zu verzweifeln immer noch in einem positiven Sinne – wir sind fähig, so folgert er, „im Scheitern das Sein zu

erfahren." – (K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932, Bd.III, S.257). Aber die Suttas sind da weniger entgegenkommend. Siehe in Majjhima 22 <M.I,136-137> eine Darstellung der geballten Angst eines Ewigkeitsgläubigen angesichts subjektiven Nicht-Daseins (*ajjhattaṁ asatiparitassanā*), wenn er die Lehre des Buddha vom Erlöschen hört. Er versteht darunter Vernichtung, verzweifelt, schlägt sich die Brust und wird zerrüttet. Aber nicht so der *ariyasāvaka*.

## *Paṭiccasamuppāda*

Eine ausführlichere Diskussion einiger Punkte hier siehe unter NP.

Der ehrwürdigen Tradition zum Trotz, die mit dem Paṭisambhidāmagga (oder vielleicht dem Abhidhamma Piṭaka) begann und sich durch all die Kommentare zog (siehe Aṅguttara V,79 <A.III,107§4>): *Paṭiccasamuppāda* hat nichts mit einer zeitlichen Abfolge zu tun (Ursache-und-Wirkung). Das Vorgehen in *paṭiccasamuppāda* ist strukturell, nicht zeitlich: *Paṭiccasamuppāda* ist nicht die Beschreibung eines *Prozesses*. Denn solange man annimmt, dass es sich bei *paṭiccasamuppāda* um einen zeitlichen Ablauf handelt (wie das unübersehbar in der traditionellen „Drei-Leben-Interpretation" der Fall ist), so lange wird es zwangsläufig als eine Art Hypothese betrachtet werden (dass es Wiedergeburt gibt und dass diese durch *avijjā verursacht* ist), die im Laufe der Zeit bestätigt wird (oder auch nicht, wie jede Hypothese der Naturwissenschaften), und so lange denken die Leute zwangsläufig, dass das notwendige und ausreichende Kriterium eines „Buddhisten"[a] das Annehmen dieser Hypothese auf Vertrauensbasis ist (denn man kann von keiner Hypothese mit Gewissheit sagen, ob sie stimmt, da sie sich bei nächster Gelegenheit als falsch herausstellen kann). Aber der Buddha sagt uns (Majjhima 38 <M.I,265>), *paṭiccasamuppāda* sei

> *sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṁ veditabbo viññūhi.*
>
> unmittelbar zu sehen, zeitlos, führend, von den Weisen für sich selbst zu wissen.

Welche zeitliche Abfolge ist *akālika*? (Siehe CITTA [A].) Für einen *ariyasāvaka* ist *paṭiccasamuppāda* eine Angelegenheit direkter reflexiver Gewissheit: Der *ariyasāvaka* hat direktes, zuverlässiges, reflexives Wissen von der Bedingung, von der *Geburt* abhängt. Er hat *kein* derartiges Wissen über *Wieder*-Geburt, was eine ganz andere Sache ist. Er weiß aus eigener Anschauung, dass *avijjā* die Bedingung für Geburt ist, aber er weiß nicht aus eigener Anschauung, dass es Wiedergeburt gibt, wenn es *avijjā* gibt. (Dass es Wiedergeburt gibt, d.h. *saṁsāra*, kann selbst für den *ariyasāvaka*

weiterhin eine Frage des Vertrauens zum Buddha bleiben.) Der *ariyasāvaka* weiß aus eigener Anschauung, dass selbst in diesem Leben der *arahat* in Wirklichkeit nicht zu finden ist (Vgl. Khandha Saṁy. 85 <S.III,109-115> und PS [A]) und dass es falsch ist zu sagen, der *arahat* „wurde geboren" oder „wird sterben". Mit *sakkāyanirodha* gibt es keinen „jemand" mehr (oder eine Person – *sakkāya*, siehe dort), auf den die Begriffe *Geburt* und *Tod* anwendbar sind. Sie sind allerdings auf den *puthujjana* anwendbar, der noch „jemand ist".[b] Aber seine Geburt mit einer Bedingung in der Vergangenheit zu versehen – d.h. mit einer *Ursache* – bedeutet, diesen „jemand" als bare Münze, als ein beständiges „Selbst", zu akzeptieren; denn Aufhören von Geburt erfordert das Aufhören ihrer Bedingung, die wohlbehalten *vorüber* ist (im letzten Leben) und daher nicht *jetzt* zu Ende gebracht werden kann; und dieser „jemand" kann deshalb nicht *jetzt* aufhören. Diese Idee in *paṭiccasamuppāda* einzubringen, infiziert *samudayasacca* mit *sassatadiṭṭhi* und *nirodhasacca* mit *ucchedadiṭṭhi*. Kein Wunder, dass das Ergebnis kaum Sinn macht. Und was die Sache noch verschlimmert, die meisten Begriffe – unübersehbar *saṅkhāra* – sind vom Visuddhimagga falsch aufgefasst worden.

Manchmal wird geglaubt, man könne diese Interpretation von *paṭiccasamuppāda* so modifizieren, dass seine Anwendung auf dieses Leben beschränkt wird. Anstelle einer *zeitlichen* Abfolge haben wir *ständiges Werden*, das als *Flux* (fließende Veränderung) begriffen wird, wobei die Wirkung nicht klar von der Ursache zu trennen ist – die Ursache *wird* die Wirkung. Aber so wird man das zeitliche Element nicht los, und die Vorstellung von Flux bringt ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich.[c]

Das Problem liegt in der Gegenwart, die immer bei uns ist; und jeder Versuch, Vergangenheit oder Zukunft zu erwägen, ohne zuerst das gegenwärtige Problem beizulegen, kann der Frage nur ausweichen – „Selbst" wird entweder behauptet oder abgestritten, oder beides, oder beides wird abgestritten, was jeweils das „Selbst" als gegeben voraussetzt (Siehe NA CA SO). *Jede* Interpretation von *paṭiccasamuppāda*, die Zeit beinhaltet, ist ein Versuch, das Gegenwärtige unter Bezugnahme auf Vergangenheit oder Zukunft zu lösen, und ist daher *notwendigerweise* falsch. Das Argument, dass sowohl Vergangenheit wie auch Zukunft in der Gegenwart existieren (was in gewisser Weise korrekt ist), führt nicht zur Lösung des Problems.

*Anmerkungen:*

a. Um ein Nachfolger des Buddha zu sein, ist es sicherlich notwendig, auf Vertrauensbasis zu akzeptieren, dass jemanden, der *avijjā* noch nicht losgeworden ist, nach dem Tod Wiedergeburt erwartet, aber das ist keinesfalls ausreichend. Ausreichend ist, *paṭiccasamuppāda* zu sehen –

*yo paṭiccasamuppādaṁ passati so dhammaṁ passati.*

Majjhima 28 <M.I,191>

wer abhängiges Entstehen sieht, sieht Dhamma.

Von jenen, die *jetzt* die Wiedergeburt nicht sehen können, die in jedem Moment auf Wesen mit *avijjā* wartet, muss die Abhängigkeit der Wiedergeburt von *avijjā* auf Vertrauensbasis angenommen werden. Sie können in dieser Angelegenheit nicht über die zeitliche Abfolge hinausgelangen und müssen darauf vertrauen, dass es eine Frage der Abhängigkeit *ist* (und keine Frage von Ursache-und-Wirkung) – d.h., dass es *keinesfalls* eine Hypothese ist, sondern (für den Buddha) eine Gewissheit. Aber dies im Vertrauen anzunehmen, ist nicht dasselbe wie *paṭiccasamuppāda* zu sehen. (*Vergangenheit* und *Zukunft* machen sich nur bei *anvaye ñāṇaṁ* bemerkbar [siehe NA CA SO [A]], nicht bei *dhamme ñāṇaṁ*. „So wie es ist, so war es, so wird es sein." *Paṭiccasamuppāda* ist einfach nur „so wie es ist" – d.h. die *gegenwärtige* Struktur der Abhängigkeit.)

b. Solange es die Gedanken gibt, „*Ich* wurde geboren", „*Ich* werde sterben", gibt es Geburt und Tod: Solange die fünf *khandhā sa-upādānā* sind, wird „jemand" manifest und zerfällt.

c. Die Idee von *Flux* (fließender Veränderung) kann so ausgedrückt werden: A = B, B = C, A ≠ C, wobei A, B und C aufeinander folgen (Poincarés Definition von Kontinuität). Dieser Widerspruch kann nur durch einen verbalen Taschenspielertrick verhüllt werden. (Der Ursprung dieser irreführenden Idee, wie so vieler anderer in der traditionellen Interpretation, scheint der Milindapañha zu sein, der seine Formel *na ca so na ca añño*, seinem Gleichnis von der Flamme nach zu urteilen, als Beschreibung von kontinuierlicher Veränderung verstanden wissen will.) Das Missverständnis rührt von der Unfähigkeit her zu sehen, dass Veränderung auf jeder gegebenen Ebene der Verallgemeinerung diskontinuierlich und absolut sein *muss*, und dass es unterschiedliche Verallgemeinerungsebenen geben *muss*. Wenn diese beiden Punkte zusammengenommen werden, kann jede gewünschte Annäherung an „kontinuierliche Veränderung" widerspruchsfrei erlangt werden. Aber Veränderung, die das „Vergehen der Zeit" markiert, ist nicht mehr als Veränderung des Aspekts oder der Orientierung: Veränderung der Substanz ist nicht *notwendig*, auch nicht Bewegung. (Siehe ANICCA [A] und CITTA [A].) Kierkegaard (*a.a.O.*, Bd.2, S.13) weist darauf hin, dass Heraklit, der seine Doktrin des universalen Flux in dem berühmten Lehrsatz zusammenfasste, man könne nicht zweimal denselben Fluss überqueren, einen Schüler hatte, der anmerkte, man könne denselben Fluss nicht mal einmal überqueren. Wenn sich alles verändert, gibt es überhaupt keine Veränderung.

Die Annahme einer einheitlichen absoluten Zeit, die als gleichförmige Kontinuität (oder Flux) von Momenten aufgefasst wird, führt sofort zu einer sehr gängigen falschen Auffassung vom Dhamma, und zwar:

A. Auch wenn ich *jetzt* Dinge als identisch mit sich selbst die Zeit überdauernd wahrnehme, ist meine Wahrnehmung nur eine aus einem Flux oder einer kontinuierlichen Abfolge von Wahrnehmungen und es gibt keine Garantie, dass ich *dieselben* Selbst-Identitäten über zwei aufeinander folgende Momente wahrnehme. Ich bin daher lediglich berechtigt zu sagen, dass es so *erscheint*, als ob Dinge mit sich selbst identisch die Zeit überdauern; aber ob es *in Wirklichkeit* so ist oder nicht, das kann ich nicht feststellen.

B. Die Buddhalehre von Unbeständigkeit und Nicht-Selbst verneint diese Frage: In Wirklichkeit existieren die Dinge nicht und wenn sie doch so den Anschein erwecken, dann liegt das an meiner Unwissenheit in Bezug auf diese Lehren (und das ist *avijjā*).

Aber wir mögen anmerken:

(I) A ist das Ergebnis davon, dass wir mutmaßend den rationalen Blickwinkel auf die Zeit einnehmen, um die Gültigkeit direkten reflexiven Erlebens in Frage zu stellen. Aber der rationale Blick auf die Zeit wird letztendlich vom direkten reflexiven Erleben abgeleitet – wie können wir etwas über Zeit wissen, wenn nicht vom Erleben? – und es ist ganz unzulässig, damit sein eigenes Fundament zu untergraben. Der Fehler liegt im Vorgang des Rationalisierens, in dem Versuch, Zeit von außen zu betrachten; und das Ergebnis davon – eine *kontinuierliche* Abfolge von isolierten Momenten, jeder einzelne davon ohne Dauer und ohne Vergangenheit oder Zukunft (von einem zeitlosen Gesichtspunkt betrachtet sind sie alle gegenwärtig) – ist ein Monster. Die Unterscheidung in A (wie auch überall sonst) zwischen „Erscheinung“ und „Wirklichkeit“ ist ein völliger Trugschluss.

(II) Da unser Wissen über die Zeit nur von der Wahrnehmung von Veränderung herrührt, muss erst einmal die Natur von Veränderung bestimmt werden, ehe wir die Struktur von Zeit wissen können. Wir können daher keinen Grund vorausschicken – wenn uns die Sache nicht selbst über den Weg läuft – warum wir die in sich widersprüchliche Idee (siehe oben Poincaré) von kontinuierlicher Veränderung hegen sollten.

(III) Egal, ob wir nun tatsächlich kontinuierliche Veränderung wahrnehmen oder nicht, nehmen wir sicherlich diskontinuierliche Veränderung wahr (so viel wird von Punkt A zugestanden), was schon mal für letzteres spricht.

(IV) Die Experimente der Gestalt-Psychologen deuten darauf hin, dass wir in der Tat nur diskontinuierliche Veränderung wahrnehmen, keine kontinuierliche Veränderung.

(V) Wenn wir dennoch behaupten, dass wir gelegentlich und auf normale Art und Weise klares und eindeutiges intuitives Erleben von kontinuierlicher Veränderung haben; und wenn wir außerdem behaupten, dass kontinuierliche Veränderung in Übereinstimmung mit Punkt B das ist, was mit der Lehre von der Unbeständigkeit gemeint ist, dann folgt daraus, dass wir uns zu solchen Zeiten einer direkten Schauung der „Realität" erfreuen und frei von *avijjā* sein müssen. Warum sollten wir dann einen Buddha benötigen, der uns diese Dinge sagt? Wenn wir aber die erste Prämisse zurückweisen, haben wir keine Veranlassung mehr, eine gleichförmige kontinuierliche Zeit geltend zu machen, und wenn wir die zweite zurückweisen, haben wir keine Veranlassung mehr, sie geltend machen zu wollen. (Zur Frage der Selbstidentität siehe ATTĀ.)

Unsere unbestreitbaren Erfahrungen mit Bewegung und ähnlichen Dingen (z.B. das Abblenden von Licht) werden ohne Zweifel als Beweis für kontinuierliche Veränderung herangezogen werden – in der Tat wird man sagen, sie *seien* kontinuierliche Veränderung. Dass Bewegung Beweis für das ist, was sie ist, ist sicher; aber es ist nicht so sicher, dass sie Beweis für kontinuierliche Veränderung ist. Wir können Bewegung auf jeder Generalitätsebene (oder Verallgemeinerungsebene) als Abfolge angrenzender fest umrissener *Bewegungsbahnen* verstehen (um Sartres Ausdruck zu borgen), und jede dieser „Bahnen" als eine relativ schnellere Abfolge untergeordneter Bahnen auf der nächst niedrigeren Ebene und so weiter, bis ins Unendliche. Aber wie in FS [H] erörtert wird, ist unsere Fähigkeit, Unterschiede wahrzunehmen, begrenzt und diese Hierarchie von Bahnen wird dann abweichend als eine Reihe ungleichmäßiger zusammenhängender Ortsveränderungen begriffen – und das ist genau das, was wir üblicherweise *Bewegung* nennen. Mit anderen Worten, nur da, wo unsere Unterscheidungskraft nachlässt, fangen wir an, von „kontinuierlicher Veränderung" zu reden. (Es reicht aus, den Mechanismus eines Filmprojektors in Betracht zu ziehen, um aufzuzeigen, dass man vom Bewegungserleben nicht zuverlässig auf kontinuierliche Veränderung schließen kann; aber man soll jetzt nicht annehmen, dass die Struktur von Bewegung einfach auf die Struktur eines Filmstreifens reduziert werden kann. Siehe auch FS [M].)

## *Phassa*

*Phassa*, „Kontakt" ist als das Zusammentreffen von Auge, Formen und Sehbewusstsein definiert (Saḷāyatana Saṁy. 93 <S.IV,67-69>) und genauso verhält es sich mit dem Ohr und dem Rest. Aber es ist vermutlich falsch anzunehmen, dass wir deshalb das Wort *phassa* in erster Linie als *Kontakt zwischen diesen drei Dingen* verstehen müssen.[a] Solange *avijjā* vorhanden ist, sind alle Dinge (*dhammā*) im Grunde so, wie im ersten Teil des Mūlapariyāya Sutta (Majjhima 1 <M.I,1>) beschrieben; und zwar sind sie von Haus aus *in Unterwerfung*, sie sind *vereinnahmt*, sie sind *mein* (siehe ANICCA, MAMA & NP [F]). Dies ist die Grundlage für die Vorstellung, dass *ich bin* und dass *Dinge in Kontakt mit mir sind*. Dieser Kontakt zwischen mir und den Dingen ist *phassa*. Der *diṭṭhisampanna* durchschaut die Täuschung, aber der *puthujjana* nimmt sie für bare Münze und baut sie zu einer Beziehung zwischen sich *selbst* und der *Welt* aus (*attā ca loko ca* – und diese Beziehung kann dann zu einer Mannigfaltigkeit von Ansichten ausgebaut werden [Majjhima 102 <M.II,233>]).[b] Aber auch wenn sich der *diṭṭhisampanna* nicht täuschen lässt, klebt doch das Aroma der Subjektivität (*asmī ti*, „[ich] bin") an all seinem Erleben, bis er ein *arahat* wird. Alles normale Erleben ist dualistisch (*dvayaṁ* – siehe NĀMA, letzter Absatz): Da sind (I) der eigene bewusstseinversehene Körper mit sechs (Sinnes)-Gebieten (*saviññāṇaka saḷāyatanika kāya*) und (II) andere Phänomene (nämlich, was *nicht* der eigene Körper ist); und die Reflexion wird erweisen: Obwohl beide im Erleben objektiv sind, wird doch das Aroma der Subjektivität, das am Erleben haftet, eher dem Körper zugeschrieben.[c]

Auf diese Weise geschieht es, dass *phassa* als Kontakt zwischen dem bewussten Auge und Formen gesehen wird – aber wohlgemerkt, *weil* Kontakt *in erster Linie* zwischen Subjekt und Objekt stattfindet und nicht zwischen Auge, Formen und Sehbewusstsein. Diese Herangehensweise ermöglicht es zu sehen, in welchem Sinne mit völligem Aufhören aller Illusion von „Ich" und „Mein" es beim *arahat* zu *phassanirodha* kommt (bei dem es zwar, solange er weiterlebt, noch den bewussten Körper und die anderen Phänomene gibt, aber keine Vereinnahmung mehr). Aber wenn (wie üblich) *phassa* als „Kontakt zwischen Sinnesorgan und Sinnesobjekt, in Bewusstsein resultierend" verstanden wird – und die Übersetzung „Sinnes-Eindruck" beinhaltet diese Interpretation – dann sind wir auf einmal von jeder Möglichkeit abgeschnitten, *phassanirodha* beim *arahat* zu verstehen;[d] denn die Frage, ob das Auge das Subjekt ist oder nicht, wird da nicht einmal erhoben – es geht dann nur um das Auge als Sinnesorgan, und es ist ein Sinnesorgan beim *puthujjana* und *arahat* gleichermaßen. Alles Verstehen von *phassa* besteht jetzt darin, Bewusstsein zu erklären, wobei von physiologischen (oder neurologischen) Beschreibungen der Sinnesorgane und wie sie funktionieren ausgegangen wird. Bewusstsein

lässt sich jedoch physiologisch nicht beobachten und das ganze Projekt beruht von Anfang an auf unhaltbaren Annahmen.[e] Diese weitschweifige Interpretation von *phassa* fasst das Dhamma fälschlicherweise als eine Art Naturwissenschaft-plus-Psychologie auf, die eine *Erklärung* der Dinge im Sinne von Ursache-und-Wirkung liefert.

*Anmerkungen:*

a. Diese Interpretation wird durch das Mahānidāna Suttanta (Dīgha 15 <D.II,62>[9]) nicht nahegelegt, wo *nāmarūpapaccayā phasso* ohne Bezugnahme auf *saḷāyatana* und im Sinne von *adhivacanasamphassa* und *paṭighasamphassa* erörtert wird. Diese Begriffe sind leichter zu verstehen, wenn man *phassa* als „Kontakt zwischen Subjekt und Objekt" auffasst. (Es ist ein elementarer Fehler, *paṭighasamphassa* [„Widerstands-Kontakt"] mit Fünf-Sinne-Kontakt [*cakkhusamphassa* und Co.] und *adhivacanasamphassa* [„Bezeichnungs-Kontakt"] mit Geistkontakt [*manosamphassa*] gleichzusetzen. *Adhivacana* und *paṭigha* entsprechen *nāma* bzw. *rūpa*, und aus Majjhima 28 <M.I,190-191>[10] geht hervor, dass *sowohl nāma wie rūpa* Bedingungen für *jede* der sechs Arten von Kontakt sind. Siehe NĀMA.

b. Der *puthujjana* geht davon aus, dass „Ich bin" die Grundtatsache ist und nimmt an, „die Dinge sind mein (*oder* betreffen mich), *weil* ich bin". Der *diṭṭhisampanna* sieht, dass es genau umgekehrt ist. Er sieht, dass es den „(Ich) bin"-Dünkel (bzw. das Konzept) gibt, *weil* „die Dinge mein sind". Mit Wahrnehmung von Unbeständigkeit fällt die inhärente Vereinnahmung in sich zusammen; „die Dinge sind mein" macht Platz für einfach nur „die Dinge sind" (und diese Dinge sind immer noch *be-zeichnend* – sie zeigen auf andere Dinge, weisen auf sie hin –, aber sie zeigen nicht mehr auf ein „Subjekt"): Und „Ich bin" verschwindet. Am Lebensende des *arahat* ist das „die Dinge sind" zu Ende. Solange der *arahat* lebt, gibt es aber weiterhin „Objekte" im Sinne von „Dingen"; aber wenn man „Objekte" als notwendiges Gegenstück zu einem „Subjekt" versteht, dann kann man „Dinge" nicht mehr „Objekte" nennen. Siehe ATTĀ. Ähnlich verhält es sich mit „der Welt" als Gegenstück zu „Selbst": Solange der *arahat* lebt gibt es weiterhin eine organisierte Perspektive von be-deutenden Dingen; aber sie sind nicht mehr „für ihn" bedeutend und sie „bedeuten ihn" nicht. Siehe Vorwort *(f)*.

c. Wenn das gesamte Erleben auf die Betätigung eines einzigen Auges beschränkt wäre, könnte man das Auge und Formen nicht unterscheiden, sie würden nicht als getrennte Dinge erscheinen; es gäbe nur ein Erleben, das als *pañc'upādānakkhandhā* beschreibbar wäre. Aber normales Erleben ist immer multipel; andere Sinne (Berührung und so weiter) sind zur selben Zeit beschäftigt, und für sie sind Auge und Formen als getrennte

Dinge manifest (in der bereits erwähnten Dualität des Erlebens). Das ursprüngliche Erlebnis erweist sich daher als eine *Beziehung*: Aber das fleischliche Auge wird (von den anderen Sinnen, vor allem Berührung, und von den Augen selbst, die ihre eigene Reflexion sehen) als Konstante beobachtet (es ist immer „hier", *idha*), wogegen Formen als variabel beobachtet werden (sie sind Plural und „dort", *huraṁ*). Seh-Erleben ist jedoch ebenfalls variabel und somit wird sein gesamter Inhalt naturgemäß den Formen zugeschrieben und nichts davon dem Auge. Im Seh-Erleben werden also *Formen gesehen, das Auge bleibt ungesehen*, und doch (wie uns unsere anderen Sinne oder ein Spiegel informieren) *gibt es das Auge*. Ebenfalls im Seh-Erleben, *aber auf ganz andere Weise* (darauf wurde bereits hingewiesen), werden *Objekte gesehen, das Subjekt bleibt ungesehen* (zumindest explizit; ansonsten wäre es [oder er] ein Objekt), und doch *gibt es das Subjekt („Ich bin")*. Aufgrund ihrer strukturellen Ähnlichkeit erscheinen diese beiden unabhängigen Muster in gegenseitiger Überlagerung; und wenn zwischen diesen Mustern nicht unterschieden werden kann, *wird das Subjekt mit dem Auge identifiziert* (und entsprechend verhält es sich mit den anderen *āyatanāni*). Siehe unter VIÑÑĀṆA eine Abhandlung, wie auf ähnliche Weise Bewusstsein das Auge überlagert (und den Sechs-Sinne-Körper im Allgemeinen).

d.

*Phusanti phassā upadhiṁ paticca, nirūpadhiṁ kena phuseyyuṁ phassā?*
Udāna II,4 <Ud.12>

Kontakte berühren abhängig von Vereinnahmung – wie sollten Kontakte den Vereinnahmungsfreien berühren?

Natürlich muss man daran denken, dass *phassanirodha* beim *arahat* nicht heißt, dass Erleben als solches (*pañcakkhandhā*) zu Ende ist. Aber es gibt auch kein Erleben ohne *phassa*. Mit anderen Worten, soweit wir noch von Auge, Formen und Sehbewusstsein (Sehen) sprechen können – z. B.

*samvijjati kho āvuso Bhagavato cakkhu, passati Bhagavā cakkhunā rūpaṁ, chandarāgo Bhagavato n'atthi, suvimuttacitto Bhagavā,*
Saḷāyatana Saṁy. 191 <S.IV,164>

dem Erhabenen, Freund, existiert ein Auge(sinn); der Erhabene sieht Form mit dem Auge; Antrieb-durch-Lust hat der Erhabene nicht; der Erhabene ist vollständig im Herzen (*citta*) befreit (vgl. ATTĀ [C]),

– soweit können wir noch von *phassa* sprechen. Aber dieser darf nicht mehr als Kontakt mit *mir* (oder mit *ihm* oder mit *irgendjemand*) aufgefasst werden. Im Falle des *arahat* gibt es und gibt es nicht Kontakt, so wie es Bewusstsein gibt und nicht gibt. Siehe CETANĀ [F].

e. Der Leser möge zur Kenntnis nehmen, dass das Wort „Empfindung“ von der Physiologie in Beschlag genommen wird: Eine Empfindung ist das, was über das Nervensystem transportiert wird oder sich darüber fortpflanzt. Eine angesehene Autorität spricht „in einzig physiologischen Begriffen“ von den „klassischen Wegen, auf denen Empfindungen den Thalamus und schließlich die Hirnrinde erreichen“. Man setzt also voraus, dass eine Empfindung ein elektrochemischer Impuls in einem Nerv ist. Aber das Wort gehört eigentlich zur Psychologie: Nach dem *Oxford Taschenwörterbuch* ist Empfindung „Bewusstsein vom tatsächlichen oder scheinbaren Wahrnehmen eines Zustands oder einer Stimmung des eigenen Körpers oder seiner Teile oder Sinne oder des eigenen Geistes oder seiner Emotionen“. Was ist denn jetzt Empfindung – ist es ein Nervenimpuls? Oder ist es Bewusstsein? Oder ist es nicht vielmehr ein bequemes sprachliches Hilfsmittel, mit dem wir uns selbst dazu überreden, das Bewusstsein nervlicher Impuls ist und daher physiologisch zu beobachten? „Bewusstsein“, so bestätigt unsere Autorität, „ist die Summe der Aktivitäten des Nervensystems in seiner Gesamtheit“, und dies scheint die offizielle Lehrmeinung zu sein.

Die Vorstellung von Empfindung, wie wir sie der Wörterbuchdefinition entnehmen, ist allerdings von Anfang an zum Grausen – wie kann man denn den „Zustand der eigenen Sinne wahrnehmen“, wenn man doch genau *durch* die eigenen Sinne wahrnimmt? (Siehe MANO.) Wenn ein anderes Individuum (mit *seinem* Auge) den Zustand meines Auges wahrnimmt, dann mag diese Wahrnehmung in gewissem Sinne in einem 1:1 Verhältnis zu meiner Wahrnehmung (mit *meinem* Auge), sagen wir, eines Baumes stehen (oder in diesem Falle eines Gespenstes oder, da sich das Auge als visuelles Organ bis ins Gehirn erstreckt, einer Migräne); aber es beruht nur auf Denkfaulheit, wenn man deswegen voraussetzt, dass ich in *Wirklichkeit* den Zustand meines Auges wahrnehme, wenn ich einen Baum wahrnehme – und dann, um die Empfindung zu erklären, auf die Existenz eines Baumes in einer angenommen „äußeren“ Welt jenseits meines Erlebens *schließe*. Der Leser sei auf Sartres exzellente Erörterung dieses fragwürdigen Konzeptes verwiesen (*a.a.O.*, S. 372-378/*S+N*, S. 559), von der wir hier nur die abschließende Zusammenfassung wiedergeben können. „Die Empfindung, ein hybrider Begriff zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, vom Objekt her gedacht und danach auf das Subjekt angewandt, ein Zwitterwesen, von dem man nicht sagen kann, ob es *de facto* oder *de jure* ist, die Empfindung ist eine bloße Psychologenträumerei, man muss sie entschieden aus jeder ernsthaften Theorie über die Bezüge zwischen Bewusstsein [das für Sartre Subjektivität ist] und Welt heraushalten.“

Anscheinend ist Descartes mit seinen „repräsentativen Ideen“ der moderne Philosoph, der hauptsächlich für die gegenwärtige Wirrnis verantwortlich ist – siehe Heidegger, *a.a.O.*, S. 200 ff. (Heidegger zitiert Kant, der meinte, es sei „ein Skandal der Philosophie und der menschlichen Vernunft im Allgemeinen“, dass der zwingende Beweis für das „Dasein der Dinge außerhalb von uns“ noch immer nicht gefunden sei, der mit allem Skeptizismus aufräume. Er bemerkt dazu (S.205): „Der ›Skandal der Philosophie‹ besteht nicht darin, dass dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.“) Die Beseitigung des Scheinproblems der „äußeren“ Welt beseitigt zwar den Materialismus, aber nicht die Materie (zu dieser siehe NĀMA & RŪPA).

## *Bala*

Der Unterschied zwischen *indriya* und *bala* scheint darin zu bestehen, dass *indriya*, „Fähigkeit“, die qualitative Reichweite der Befähigung oder das Ausmaß des Herrschaftsbereichs auf einem gegebenen Gebiet bedeutet, *bala*, „Kraft“, dagegen eher die quantitative Überlegenheit der Begabung beinhaltet. Als *Fähigkeiten* sind die fünf Einzelpunkte *saddha, viriya, sati, samādhi* und *paññā* im *ariyasāvaka* alle zugleich entweder wirksam oder latent vorhanden (siehe Indriya Saṁy. 52 <S.V,228>) und sind beim *puthujjana* vollkommen abwesend (*ebd.* 18 <S.V,202>[11]). Als *Kräfte* sind sie die Stärke des *ariyasāvaka*, der das Rüstzeug für die Ausübung des Dhamma hat, das dem *puthujjana* fehlt.

> *Katamañ ca bhikkhave bhāvanābalaṁ? Tatra bhikkhave yaṁ idaṁ bhāvanābalaṁ sekhānam etaṁ balaṁ.*
>
> Aṅguttara II,11 <A.I,52>

> Und was, ihr Bhikkhus, ist die Entfaltungskraft? Was hier, ihr Bhikkhus, diese Entfaltungskraft ist, das ist die Kraft derjenigen in Höherer Schulung.

Manchmal wird angenommen, dass ein *puthujjana* diese Fähigkeiten und Kräfte zumindest im Embryonalzustand besitzt und dass es seine Aufgabe ist, sie zu entfalten. Dies ist ein Missverständnis. Die Aufgabe des *puthujjana* ist es, sie zu *erwerben*. Es liegt am *sekha*, der sie erworben *hat*, sie zu entfalten.

## *Mano*

Ein Großteil geistiger Aktivität (Vorstellung) ist zu einem gewissen Maß reflexiv (im weiteren Sinne);[a] und Reflexion bringt nicht einfach nur *Dinge* ans Licht (wie die unreflexive Haltung), sondern auch die *Natur* der Dinge (siehe DHAMMA). Somit können *dhammā*, als die äußeren Gegenstücke zu *mano*, oft als „Universale" aufgefasst werden.[b] Das heißt natürlich nicht, dass sich der Geist unbedingt dazu entschließt, sich diesen universalen Dingen, die da auftauchen, zuzuwenden; vielleicht zieht er es vor, die Vorstellungen zu genießen, so wie das Auge sichtbare Formen genießt; dennoch wird er reflexiv von der unmittelbaren Welt zurückgezogen. Siehe NĀMA [B].

Man beachte, ebenso wie das Auge als *cakkhvāyatana* oder *cakkhudhātu* das ist,

> *yena lokasmiṁ lokasaññī hoti lokamānī*
>
> Saḷāyatana Saṁy. 116 <S.IV,95>
>
> wodurch man in der Welt Welt-Wahrnehmender und Sich-Welt-Vorstellender ist,

d.h. das *Ding in der Welt*, in dessen Abhängigkeit es *Wahrnehmen und Sich-Vorstellen der Welt* gibt, nämlich ein kugelförmiger Fleischklumpen, der in meinem Gesicht steckt; genauso ist der Geist als *manāyatana* oder *manodhātu* ebenfalls das, *yena lokasmiṁ lokasaññī hoti lokamānī*, d.h. das *Ding in der Welt*, von dem *Wahrnehmen und Sich-Vorstellen der Welt* abhängig ist, nämlich verschiedene, nicht genau umrissene Teile meines Körpers, aber vor allem eine graue Masse in meinem Kopf (physiologische und neurologische Beschreibungen sind völlig fehl am Platz – siehe PHASSA).[c] Dies stimmt überein mit der Tatsache, dass alle fünf *khandhā* in Verbindung mit *jedem* der sechs *āyatanāni* entstehen – siehe NĀMA & PHASSA [A]. Zu „Wahrnehmen und Sich-Vorstellen" siehe MAMA [A].

Im weiteren Sinne, in anderen Zusammenhängen, ist Geist (*mano*) einfach „Vorstellung" oder „Reflexion", was genau genommen, im Kontext des vorangegangenen Abschnitts, *manoviññāṇa*, also die *Anwesenheit* von Bildern ist. Siehe NĀMA [C]. Der Vibhaṅga (des Abhidhamma Piṭaka) bringt Chaos in diese Sache, indem er annimmt, dass *manodhātu* und *manoviññāṇadhātu* aufeinander folgende Stadien der Vergegenwärtigung sind, die sich nur in der Intensität unterscheiden (und vielleicht *auch noch* irgendwie in der Art). Siehe CITTA.

*Anmerkungen:*

a. Zu Reflexion im engeren Sinne siehe DHAMMA [B]. Der Unterschied zwischen diesen zwei Sinnzusammenhängen von Reflexion deutet sich in den folgenden beiden Definitionen von *sati* oder „Achtsamkeit" in den Suttas an:

> *(I) Ariyasāvako satimā hoti paramena satinepakkena samannāgato cirakatam pi cirabhāsitam pi saritā anussaritā.*
>
> Der edle Schüler ist achtsam, mit höchster Achtsamkeit und Sorgfalt ausgestattet; er erinnert sich und besinnt sich auf das, was vor langer Zeit getan und gesagt wurde.

Zum Beispiel Indriya Saṁy. 50 <S.V,225>. Dies ist eher „Reflektion" als „Reflexion". *Sati* ist hier die Ver-Gegenwärtigung der *Vergangenheit*, also Erinnerung oder Besinnung.

> *(II) Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī … vedanāsu vedanānupassī … citte cittānupassī … dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṁ. Evaṁ kho bhikkhave bhikkhu sato hoti.*
>
> Vedanā Saṁy. 7 <S.IV,211>
>
> Da, ihr Bhikkhus, verweilt ein Bhikkhu im Körper Körper-betrachtend … in Gefühlen Gefühl-betrachtend … im Herz/Geist Herz/Geist-betrachtend … in Dingen Ding-betrachtend, eifrig, wissensklar und achtsam, nachdem er Habgier und Trauer in Bezug auf die Welt vertrieben hat. So, ihr Bhikkhus, ist ein Bhikkhu achtsam.

In diesem Kontext ist *sati* Vergegenwärtigung des Gegenwärtigen. Hier könnte man sagen, dass wir das Anwesende und sein Bild beisammen haben.

b. Ein Universales wird nur dann eine *Abstraktion*, wenn man versucht, es sich isoliert von allem bestimmten oder konkreten Inhalt zu denken – vom Dasein geschieden sozusagen. Je strikter die Reflexion, desto geringer der Grad der Abstraktion.

Ein Unterschied muss gemacht werden zwischen „relativen Universalen", bei denen der *Inhalt* einer gegebenen Erfahrung verallgemeinert wird („dieses Pferd", „dieses Braun" erscheinen als Beispiele oder Fälle von „Pferd" und „Braun", d.h. als eines von „allen möglichen Pferden", einer von „allen möglichen Braun[tön]en") und „absoluten Universalen", bei denen die *Merkmale* einer gegebenen Erfahrung als solcher verallgemeinert werden („diese Materie", „dieses Gefühl" usw. erscheinen als Beispiele von „Materie", „Gefühl" usw., d.h. als ein Fall aus *rūpakkhandha*, aus *vedanakkhandha* und so weiter: siehe Majjhima 109 <M.III,16-17>) – vgl. CETANĀ [A]. Ersteres ist zum Teil ein diskursiver Rückzug vom Wirklichen

zum Vorgestellten (oder vom Vorgestellten zum vorgestellten Vorgestellten, wenn etwa ein bestimmtes *vorgestelltes* Pferd verallgemeinert wird); letzteres ist ein radikalerer intuitiver Rückzug vom Unmittelbaren (sowohl dem wirklichen, wie auch dem vorgestellten) hin zum Reflexiven im strikteren Sinne von Anmerkung *a (II)* oben. Vgl. Bradley, *a.a.O. (Logic)*, I,ii,§§24-27. Man beachte:

(I) „Dieses Pferd" ist „eine von allen möglichen Erscheinungen oder Aspekten von diesem Pferd" bevor es „eines von allen möglichen Pferden" wird, und in ihrer Art allein dastehende bestimmte Fälle (z.B. „Sokrates") werden das zweite Stadium nicht erreichen.

(II) Die Erscheinung von Universalen (jeglicher Art) erfolgt aufgrund von *Reflexion*, nicht *Abstraktion*; und *Reflektion* ist eine Kombination aus beiden: Daher hören „relative Universale" nicht auf, Universale zu sein, wenn die Reflexion strikter wird; sie werden einfach nicht mehr beachtet (oder sie werden „in Klammern gesetzt").

(III) *Abstraktionen* und *Ideen* sind dieselbe Sache; und obwohl sie nicht *getrennt* von Bildern existieren, sind sie nicht mit irgendeinem bestimmten Bild verankert; aber in dem Sinne, dass sie notwendigerweise den einen oder anderen konkreten (wenn auch multiplen) vorgestellten Inhalt haben, ist die Abstraktion illusorisch: Abstraktion ist eine diskursive Flucht von der *Singularität* des Wirklichen in die *Pluralität* des Vorgestellten – es ist kein Entkommen aus dem Konkreten. Dies präsentiert den Grund für Kierkegaards Paradox – siehe *Vorwort [n].*)

(IV) Eine Funktion der Praxis von *samādhi* ist es, diskursives Denken zu reduzieren: Atemachtsamkeit wird besonders empfohlen –

*ānāpānasati bhāvetabbā vitakk'upacchedāya*

(Udāna IV,1 <Ud.37>).

Atemachtsamkeit ist zu entfalten für das Anhalten der Gedanken

(Die Tatsache, dass in diesen *Notizen* fast nichts über *samādhi* gesagt wird, rührt einfach daher, dass sie sich ausschließlich mit richtiger und falscher *diṭṭhi* beschäftigen, und das soll absolut nicht heißen, dass die Aufgabe, *samādhi* zu entfalten, entbehrlich ist.)

c. Diese Darstellung von Geist (als *manāyatana*) ist nicht gänzlich zufriedenstellend. Wir sollten uns vielleicht Geist in diesem Zusammenhang besser als fünf imaginäre *ajjhattāyatanāni* vorstellen, die in Beziehung zu fünf wirklichen *ajjhattāyatanāni* (Auge, Ohr usw.) stehen, so wie imaginäre Sehobjekte, Klänge (und so weiter) in Beziehung zu wirklichen Sehobjekten und Klängen stehen. (Siehe NĀMA [B].) Die *Welt* beinhaltet natürlich beides, das Wirkliche (oder Anwesende) und das Imaginäre, Vorgestellte (oder Abwesende); und so wie es, um wirkliche Dinge zu sehen,

ein wirkliches Auge „in der Welt“ geben muss (das einen wirklichen Blickwinkel verkörpert), muss es auch, um imaginäre Dinge zu sehen, ein imaginäres Auge, ebenfalls „in der Welt“, geben (das einen imaginären Blickwinkel verkörpert). Vgl. Majjhima 43 <M.I,295>.

## *Mama*

> *Cakkhuṁ, Etaṁ mama, eso'ham asmi, eso me attā ti samanupassati.*
> *Cakkhuṁ, N'etaṁ mama, n'eso'ham asmi, na m'eso attā ti samanupassati.*
>
> Majjhima 148 <M.III,284>

> „Dies ist mein; dieser bin ich; dieser ist mein Selbst“ – so betrachtet er das Auge.
>
> „Nicht: dies ist mein; nicht: dieser bin ich; nicht: dieser ist mein Selbst“ – so betrachtet er das Auge.

Wenn *N'etaṁ mama* als „Dies ist nicht mein“ übersetzt wird, kann das beinhalten, dass dann *etwas anderes als dies mein ist*, was man vermeiden muss. Diese drei Ansichten (von denen der *sotāpanna* frei ist) entsprechen drei Graden oder Stufen der Vereinnahmung. *Etaṁ mama* ist die grundlegendste, eine verstandesmäßige Aufarbeitung (oder zumindest konzeptuelle Zurechtlegung) der Situation, die im Mūlapariyāya Sutta (Majjhima 1 <MI.1>) und im Saḷāyatana Saṁyutta 30 <S.IV,22-23> beschrieben wird. *Eso'ham asmi* ist eine verstandesmäßige Aufarbeitung von *asmimāna. Eso me attā* ist eine verstandesmäßige Aufarbeitung von *attavāda* – es ist ausgewachsene *sakkāyadiṭṭhi*. Obwohl der *sotāpanna* von diesen Ansichten frei ist, ist er noch nicht frei von der *maññanā* des Mūlapariyāya Sutta (die allem *bhava* zugrunde liegt), auch nicht frei von *asmimāna*, aber man kann ihm nicht nachsagen, er habe *attavāda*.[a] Siehe DHAMMA & PHASSA. Der *sotāpanna* und die beiden anderen *sekhā*, in denen *asmimāna* noch anwesend ist, wissen und sehen für sich selbst, dass Vorstellungen von „Ich“ und „mein“ Täuschungen sind. Also sagen sie *N'etaṁ mama, n'eso'ham asmi, na m'eso attā ti*. Der *arahat* ist völlig frei von *asmimāna* und weil er keine Spur von „Ich“ und „mein“ mehr übrig hat, sagt er *nicht einmal mehr N'etaṁ mama, n'eso'ham asmi, na m'eso attā ti*.

*Anmerkung:*

a. Das Mūlapariyāya Sutta geht folgendermaßen:

(I) Der *puthujjana* „nimmt X als X wahr; nachdem er X als X wahrgenommen hat, stellt er sich X vor, er macht sich Vorstellungen in X, er macht

sich Vorstellungen von X ausgehend, er stellt sich vor ›X ist mein‹; er ergötzt sich an X“.

(II) Der *sekha* „erkennt X als X; nachdem er X als X erkannt hat, sollte er sich X nicht vorstellen, er sollte sich nicht Vorstellungen in X machen, er sollte sich nicht Vorstellungen von X ausgehend machen, er sollte sich nicht vorstellen ›X ist mein‹; er sollte sich nicht an X ergötzen“.

(III) Der *arahat* „erkennt X als X; nachdem er X als X erkannt hat, stellt er sich nicht X vor, er macht sich nicht Vorstellungen in X, er macht sich nicht Vorstellungen von X ausgehend, er stellt sich nicht vor ›X ist mein‹; er ergötzt sich nicht an X“.

Diese Tetrade von *maññanā*, von „Vorstellungen“, repräsentiert vier Stufen ansteigender Ausdrücklichkeit in der grundlegenden Struktur der Vereinnahmung. Die erste, „er stellt sich X vor“, ist so subtil, dass die Aneignung einfach nur im Verb steckt. Wir bedienen uns einer Bedeutungserweiterung (die allerdings im Pāli *maññati* nicht zu finden ist*) und formulieren „er stellt sich X vor“ als „X empfängt“ und verstehen das dann als „X ist schwanger“ – sozusagen schwanger mit *Subjektivität*. Und genau wie eine Frau unmittelbar nach der Empfängnis noch nichts vorzuzeigen hat, können wir auf dieser anfänglichen Ebene zunächst nur „X“ sagen; aber während die Schwangerschaft fortschreitet und sich langsam bemerkbar macht, sind wir gezwungen „in X“ zu sagen; das dritte Stadium der Schwangerschaft dann, wenn wir allmählich den Verdacht haben, eine Trennung könnte sich anbahnen, kann als „von X“ beschrieben werden; und das vierte Stadium, wenn der Kindeskopf seinen öffentlichen Auftritt hat, der Zeitpunkt, da die Trennung besiegelt ist, ist das ausdrückliche „X ist mein (*me*, nicht *mama*)“. Diese Trennung wird zum ersten Mal tatsächlich in *asmimāna* realisiert, wo ich als Subjekt X als Objekt gegenüberstehe; und wenn das Subjekt schließlich erwachsen wird, wird es das „Selbst“ von *attavāda*, von Angesicht zu Angesicht mit der „Welt“, in der es existiert. (Dem Gleichnis zuwiderlaufend ist das, was hier beschrieben wird, eine einstufige Struktur, die komplett in der Gegenwart steht, keine Entwicklung, die sich zeitlich erstreckt. Wenn es *attavāda* gibt, liegt das restliche Gefüge darunter: *attavāda* erfordert also *asmimāna* [und den Rest], aber es kann *asmimāna* ohne *attavāda* geben.) Man beachte, nur der *sekha* hat den ethischen Imperativ „sollte nicht“: Der *puthujjana*, der nicht „X als X erkennt“ (er nimmt X als X wahr, aber nicht als unbeständig), sieht nicht für sich selbst, dass er sich X nicht vorstellen sollte; der *arahat* dagegen erkennt zwar „X als X“, aber stellt sich X nicht mehr vor. Siehe KAMMA.

{* auch nicht im deutschen „sich vorstellen“, wohl aber im englischen „to conceive“, was außer „sich vorstellen“ auch noch „empfangen, schwanger werden“ bedeutet}

## *Rūpa*

Im Kevaddha Sutta (Dīgha 11 <D.I,223>) wird gesagt, die Frage „Wo hören die vier *mahābhūtā* restlos auf?“ sei falsch gestellt und sie sollte lauten: „Wo finden [die vier *mahābhūtā*] keinen Halt? Wo kommen *nāma* und *rūpa* restlos zum Stillstand?“ Materie oder Substanz (*rūpa*) ist im Wesentlichen *Trägheit* oder *Widerstand* (siehe Dīgha 15 <D.II,62>[9]), oder sie kann, als die vier *mahābhūtā*, als vier *Verhaltensweisen* betrachtet werden (d.h. die vier Hauptmuster von Trägheit – siehe NĀMA). Verhalten (oder Trägheit) ist unabhängig von dem bestimmten Sinneserleben, durch das es zufällig gerade aufgezeigt wird: Eine Nachricht im Morsekode (was eine gewisse komplexe Verhaltensweise wäre) könnte man in *jedem beliebigen* Sinneserleben empfangen (auch wenn Sehen und Hören die gängigsten sind). In jeglicher Art von Sinneserleben wird eine gewaltige Abfolge von verschiedenen Verhaltensweisen enthüllt, von verschiedenen Trägheitsmustern; und in jedem anderen gleichzeitigen Sinneserleben wird eine Abfolge enthüllt, die weitgehend mit der ersten Abfolge übereinstimmt.[a] Eine bestimmte Gruppe von Verhaltensweisen, die all mein Sinneserleben gemein hat, ist von besonderer Bedeutung – es ist „dieser Körper“,

> *ayaṁ kāyo rūpī catummahābhūtiko.*
>
> Majjhima 75 <M.I,500>
>
> dieser Körper, formhaft (materiell), von der Art der vier großen Elemente.

Wenn ich also *sehe*, wie ein Vogel in regelmäßigen Abständen den Schnabel öffnet, kann ich oft zur gleichen Zeit einen dazu passenden Klang *hören*, und ich sage dann, dass der (sichtbare) Vogel (hörbar) singt. Die Tatsache, dass es einen einzigen (wenn auch ausgefeilten) Satz von Verhaltensmustern gibt, der zu jedem beliebigen Zeitpunkt all meinen Sinneserfahrungen gemein ist, und dass es nicht einen völlig anderen Satz für jeden einzelnen Sinn gibt, lässt die Vorstellung einer einheitlichen materiellen Welt aufkommen, die von jedem meiner Sinne unparteiisch entdeckt wird. Darüber hinaus stimmt die materielle Welt des einen Individuums weitgehend mit der eines anderen überein (besonders, wenn unterschiedliche Standpunkte eingeräumt werden) und wir gelangen zu der umfassenderen Vorstellung von einer allgemeinen materiellen Welt, die alle Individuen gemeinsam haben.[b]

Die Tatsache, dass ein gegebener Verhaltensmodus zwei oder mehreren verschiedenen Sinneserfahrungen gemeinsam sein kann, zeigt, dass er von jeder bestimmen Bewusstseinsart unabhängig ist (im Gegensatz zu einer gegebenen Wahrnehmung – blau zum Beispiel, die von Sehbewusstsein abhängig ist und nicht von Hörbewusstsein oder den anderen); und da er von jeder bestimmten Bewusstseinsart unabhängig ist, ist er von *allem*

Bewusstsein unabhängig, *außer für seine Anwesenheit oder Existenz*. Ein Verhaltensmodus kann von anderen unterschieden werden und damit das bewerkstelligt werden kann, müssen sie *existieren* – sie müssen entweder in Wirklichkeit oder in der Vorstellung anwesend sein, sie müssen *erfahren* werden. Aber da es keinen Unterschied macht, in welcher Form sie anwesend sind – ob als Sehobjekte oder Klänge (sogar wenn einer davon sichtbar und ein anderer hörbar ist, einer wirklich und ein anderer vorgestellt) – ist der Unterschied zwischen ihnen keine Frage des Bewusstseins.[c] Verhalten *an sich* beinhaltet also nicht Bewusstsein (im Gegensatz zu Wahrnehmung) und der *rūpakkhandha* ist nicht *phassapaccayā* (im Gegensatz zum *saññakkhandha*) – siehe Majjhima 109 <M.III,17>. Man kann nicht sagen, dass Materie an sich, als reine Trägheit oder reines Verhalten *existiert*. (Vgl. Heidegger, *a.a.O.*, S.212.) Und wenn man nicht sagen kann, dass sie *existiert*, kann man auch nicht sagen, dass sie *aufhört*. Daher ist die Frage „Wo hören die vier *mahābhūtā* restlos auf?" nicht passend. (Die Frage ist wohl mit der Vorstellung einer *existierenden* allgemeinen, für alle gültigen materiellen Welt im Hinterkopf gestellt worden. So eine allgemeine Welt könnte nur existieren – und aufhören – gäbe es ein allgemeines, für alle gültiges Bewusstsein. Aber das ist ein Widerspruch, weil Bewusstsein und Individualität [siehe SAKKĀYA] eins sind.) Aber Verhalten kann einen Halt in der Existenz finden, indem es *in irgendeiner Form anwesend* ist. Als *rūpa* in *nāmarūpa* bekommen die *mahābhūtā* eine geliehene Existenz als das *Verhalten* der *Erscheinung* (genauso wie Gefühl, Wahrnehmung und Absichten eine geliehene Substanz bekommen, als die *Erscheinung* des *Verhaltens*). Und *nāmarūpa* ist die Bedingung für *viññāṇa*, wie auch *viññāṇa* für *nāmarūpa*. Wenn *viññāṇa* (siehe dort) *anidassana* ist, so sagt man, es habe aufgehört (weil *avijjā* aufgehört hat). Mit dem Aufhören von *viññāṇa* ist das Aufhören von *nāmarūpa*, und die vier *mahābhūtā* finden keinen Halt in der Existenz mehr. (Die Passage in Saḷāyatana Saṁyutta 204 <S.IV,192>,

> *... bhikkhu catunnaṁ mahābhūtānaṁ samudayañ ca atthagamañ ca yathābhūtaṁ pajānāti,*
>
> ... ein Bhikkhu versteht wirklichkeitsgemäß den Ursprung und den Untergang der vier großen Elemente,

ist in diesem Sinne zu verstehen.) Aus der vorangegangenen Diskussion wird ersichtlich: Um *rūpa* von *nāma* zu unterscheiden, ist es nur erforderlich, das, was zwei oder mehrere Bewusstseinsarten miteinander gemein haben (oder haben könnten), von dem zu trennen, was sie nicht gemein haben. Aber Sorgfalt ist notwendig. Es könnte den Anschein haben, dass *Gestalt (Form) rūpa* und nicht *nāma* ist, da sie sowohl in Seh-Bewusstsein, wie auch in Körper-Bewusstsein (z.B. Berühren mit den Fingern) gegenwärtig ist. Das ist allerdings falsch.* Sehen ist eine *doppelte* Fähigkeit: Es

erlebt Farbe und Form (siehe FS §§I/4 & II/8). Das Auge *berührt*, was es *sieht* (um dies zu entdecken reicht es, wenn man mit dem Auge ein paar senkrechte Linien kreuzt und danach an ihnen entlangfährt), und das Ergebnis ist *farbige Formen*. Das Auge ist zu absichtlicher Bewegung fähig, sogar noch feiner als die der Finger und die entsprechende Wahrnehmung von Formen ist sogar noch subtiler.[d] Ähnliche Überlegungen gelten, wenn auch in geringerem Grade, für das Hören (und sogar für das Schmecken und Riechen), wo Formwahrnehmung, wenn sie anwesend ist (wie vage auch immer), mit wirklicher oder vorgestellter Bewegung (was den räumlichen Effekt der beiden Ohren mit einschließt) des Kopfes oder des ganzen Körpers korrespondiert.[e]

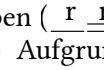
Aber vorausgesetzt, dass die diversen Bewusstseinsarten hinlänglich unterschieden werden, gibt diese Methode ein definitives Kriterium, um das, was Materie ist, von dem trennen zu können, was nicht Materie ist. Folglich ist es nicht nötig, nach einer strikten Analyse der vier *mahābhūtā* zu suchen. Nur vorausgesetzt, unsere Vorstellung davon stimmt mit genanntem Kriterium überein, reicht die Aussage, dass sie alle Grundmodi von Materie abdecken. Es ist also nicht erforderlich, noch weiter als die Passage in Majjhima 140 <M.III,240> zu gehen, um nach einer Definition zu suchen. (Man macht leicht den fatalen Fehler anzunehmen, dass sich die Buddhalehre mit Analyse zum Selbstzweck beschäftige, um sich dann zu beschweren, dass diese Analyse nicht weit genug vordringe.) Ein menschlicher Körper in Aktion wird ganz klar ein Verhalten präsentieren, das eine hochkomplexe Kombination dieser Grundmodi ist: Es ist Verhalten von Verhalten, aber dennoch geht es nicht über Verhalten hinaus. (Es ist wichtig festzuhalten, dass die Gesetze der Wissenschaft – insbesondere der Biochemie und Physik – Verhalten [d.h. Materie] im Zusammenhang mit [absichtlicher] Handlung *nicht* abdecken.)[f]

*Anmerkungen:*

a. Geist-Erleben wird in dieser Notiz nicht berücksichtigt, um Komplikationen zu vermeiden. Es ist allerdings nicht grundlegend anders. Siehe MANO [C].

b. Weil die Naturwissenschaft dieses Konzept als Ausgangspunkt nimmt und nur ein bisschen aufpoliert, um Unregelmäßigkeiten zu beseitigen, hat sie keinen Platz für das Individuum und sein Sinnes-Erleben (von Geist-Erleben oder Vorstellung ganz zu schweigen); denn die materielle Welt der Wissenschaft ist *per Definition* gänzlich ohne Standpunkt (in der Relativitätstheorie ist *jeder* Punkt ein Standpunkt, was auf dasselbe hinausläuft), sie ist auf einförmige und ganz unparteiische Weise *kommunal* – sie ist dem Wesen nach *öffentlich*. Weil Bewusstsein, Absicht, Wahrnehmung und Gefühl nicht öffentlich sind, haben sie keinen Anteil am Univer-

sum der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist *von Haus aus* nicht in der Lage, die Natur materieller Veränderung aufgrund von bewusster Handlung zu verstehen – was, kurz gesagt, die reflexive Ausübung der Bevorzugung eines verfügbaren Verhaltensmodus (oder eines ganzen Satzes) auf Kosten eines anderen ist. (Wenn die Quantenphysik hofft, den „Beobachter" wieder einzusetzen – wenn auch nur als Standpunkt – dann schließt sie damit lediglich den Stall ab, nachdem das Pferd bereits gestohlen ist.)

c. Ein Seh- und ein Hörerlebnis unterscheiden sich in Bewusstsein (egal, ob sie sich dabei in Materie unterscheiden oder nicht); aber zwischen zwei verschiedenen Seh- (oder Hörerlebnissen) besteht der Unterschied in Materie (oder Substanz oder Trägheit) und nicht in Bewusstsein. [An dieser Stelle mag die Frage erhoben werden, „Was ist der *materielle* Unterschied zwischen dem einfachen Erleben von zum Beispiel einem blauen Ding und einem roten Ding (wobei räumliche Ausdehnung ignoriert wird)?" Die unmittelbare Antwort lautet, dass es einfach *unterschiedliche* Dinge sind, d.h. *unterschiedliche* Trägheiten. Wenn aber darauf beharrt wird, dass sich eine Trägheit von der anderen nur im *Verhalten* (d.h. im Verhaltens*muster*) unterscheiden kann – mit anderen Worten, dass keine Trägheit absolut einfach ist –, finden wir vielleicht die Antwort in der Idee eines Unterschieds in der *Frequenz*. Aber das würde uns in eine Diskussion über strukturelle Anordnung, die den vier *mahābhūtā* zugrunde liegt, verwickeln. Siehe FS [ɟ].) Man wird also feststellen, das aller Unterschied in der Erscheinung (*nāma*) ein Unterschied entweder in Bewusstsein (*viññāṇa*) oder in Materie (*rūpa*) ist. Warum ist das so? Weder Bewusstsein noch Materie kann für sich genommen *erscheinen* (oder manifest sein); denn dem Bewusstsein für sich genommen fehlt es an Substanz oder Spezifikation – es ist die reine Anwesenheit oder Existenz ohne irgendein *Ding*, das anwesend ist (oder existiert). Und der Materie für sich genommen fehlt es an Anwesenheit oder Existenz – sie ist die reine Substanz oder Spezifikation, von der man nicht sagen kann, „sie *ist*" (d.h. „sie ist *anwesend* [oder *abwesend*]"). Erscheinung oder Manifestation muss notwendigerweise an sowohl Bewusstsein, als auch Materie Anteil haben, aber als *Überlappung* ( ) und nicht einfach nur als Addition (denn die einfache Überlagerung von zwei Dingen, die jedes für sich nicht in der Lage sind zu erscheinen, würde keine Erscheinung hervorbringen). Erscheinung ist Existenz *als* Substanz oder Substanz *als* Existenz, und es muss *auch* einfache Existenz (oder Bewusstsein) und einfache Substanz (oder Materie) geben, um diese Dachziegelstruktur zu stützen. Erscheinung ist sozusagen *eingeklemmt* zwischen Bewusstsein und Materie: Es muss *rūpa* und *nāma* und *viññāṇa* geben (  ). (Es gäbe noch mehr dazu zu sagen, aber nicht in Kürze.) Aufgrund dieser Struktur können alle Unterschiede in der Erscheinung in Unterschiede von entweder Bewusstsein oder Materie (oder von beiden) aufgelöst werden.

d. Genau genommen sind die Formen bereits da, bevor der Augapfel bewegt wird, so wie die Hand die Form eines Objekts wahrnimmt, schon wenn sie darauf ruht; die *Bewegung* des Augapfels, wie die der Finger, bestätigt und verdeutlicht die Wahrnehmung nur. Das spielt aber keine Rolle: Es geht uns hier nur darum, die Ähnlichkeiten zwischen Auge und Hand aufzuzeigen, insofern beide Formwahrnehmungen liefern, nicht darum, eine Beschreibung solcher Wahrnehmungen abzugeben.

e. Wie wir sehen werden, zeigt diese Erörterung *Raum* als eine sekundäre, nicht als eine primäre Eigenschaft (siehe NĀMA [D]): Raum ist im Wesentlichen *ertastbar* (im weitesten Sinne) und steht zum Körper (als Tastorgan) in Beziehung, wie Farben und Klänge (und so weiter) zum Auge und dem Ohr in Beziehung stehen – in der Tat sollten wir besser an „Räume" als an irgendeinen absoluten „Raum" denken. Raum hat wirklich kein Recht auf seine Sonderstellung, Seite an Seite mit der Zeit, als eine der miteinander verbundenen Grundbedingungen von Materie. Wir sind nicht *mehr* dazu berechtigt, von „Raum-(&-)Zeit" zu sprechen, als wir berechtigt sind, von „Geruch-(&-)Zeit" zu sprechen. Zeit selbst ist nicht absolut (siehe PAṬICCASAMUPPĀDA [C] & FS §II/5) und materielle Dinge existieren nicht „in" der Zeit (wie Treibgut auf einem Fluss), sondern haben Zeit vielmehr als ihr Charakteristikum; Raum jedoch ist nicht nur nicht absolut, er ist genau genommen nicht einmal ein Charakteristikum von Materie. Andererseits sind unsere ersten vier Sinnesorgane alle ein Teil des Körpers, der das fünfte ist, und somit hat Raum *also doch* eine Sonderstellung im Vergleich zu Farbe, Klang, Geruch und Geschmack. Daher finden wir in den Suttas manchmal (z.B. Majjhima 62 <M.I,423>) einen *ākāsadhātu* neben den vier *mahābhūtā*; und aus praktischen Gründen – und nur darum geht es uns letztendlich – kann Raum als ein quasi-materielles Element aufgefasst werden. Aber der Milindapañha hat nichts besseres zu tun, als *ākāsa* mit *nibbāna* zusammen als *asaṅkhata* in einen Topf zu werfen.

f. Mit Russells Genehmigung: „Physikalische Dinge sind jene Erscheinungsreihen, deren Materie den Gesetzen der Physik gehorcht." *a.a.O.*, VIII. Essay, §xi.

{* Bei dem deutschen Wort „Form" sind die verschiedenen Bedeutungen im jeweiligen Zusammenhang strikt zu trennen: a) Form als Gestalt, Umriss, b) Sehobjekt und c) als Geformtes, Gewordenes, *bhūta*, „Materie". Das Pāliwort *rūpa* hat ebenfalls diese drei Bedeutungen. In Fall a) entspricht es als Wahrnehmung der fundamentalen Kategorie *nāma*; b) als Bewusstseinsinhalt zusammen mit *Auge – nāmarūpa*; c) als Trägheit/Widerstand – *rūpa*.}

## *Viññāṇa*

Bewusstsein (*viññāṇa*) kann man sich als die *Anwesenheit* eines Phänomens denken, welches aus *nāma* und *rūpa* besteht. *Nāmarūpa* und *viññāṇa* zusammen ergeben das Phänomen „in Person" – d.h. ein Erlebnis. Das Phänomen ist die *Stütze* (*ārammaṇa* – siehe unten, erste Referenz in *[c]*) von Bewusstsein und alles Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas (nämlich von einem Phänomen). So wie keine *Anwesenheit* ohne *etwas*, das anwesend ist, sein kann, genauso kann auch nicht etwas *sein*, ohne dass es so weit *anwesend* ist – daher sind *viññāṇa* und *nāmarūpā* voneinander abhängig (siehe NP §17). „Sein" und „anwesend sein" ist dieselbe Sache.[a] Man beachte aber, dass „Dasein" als *bhava* die Existenz des illusorischen *Subjekts* beinhaltet, und mit dem Aufhören des „(Ich) bin"-Dünkels (Konzept), *asmimāna*, ist Aufhören von Dasein, *bhavanirodha*. Beim *arahat* gibt es nur *Anwesenheit des Phänomens* („Dies ist anwesend") anstelle der Anwesenheit (oder Existenz) eines scheinbaren „Subjekts", *für das* ein „Objekt" anwesend ist („Ich bin, und dies ist mir [oder für mich] anwesend", d.h. das [scheinbare] Subjekt ist anwesend [„Ich bin"], das Objekt ist anwesend [„dies ist"], und das Objekt betrifft das oder „gehört dem" Subjekt [das Objekt ist „für mich" oder „mein"] – siehe PHASSA & ATTĀ); und dann nennt man beim *arahat* Bewusstsein *anidassana*, „nicht-charakterisierend" (d.h. es deutet nicht auf die Anwesenheit eines „Subjekts"), oder *niruddha*, „aufgehört" (siehe NP §22). *Viññāṇanirodha* bezieht sich unterschiedslos auf *anidassana viññāṇa* (*sa-upādisesa nibbānadhātu*, was für den lebenden *arahat* gilt; Itivuttaka 44 <Iti.38>[12]) und auf das Aufhören jeglichen Bewusstseins beim Tod des *arahat* (*anupādisesa nibbānadhātu*)[b]. *Viññāṇanirodha* ist streng genommen das Aufhören von *viññāṇ' upādānakkhandha*, so wie *bhavanirodha* das Aufhören von *pañc'upādānakkhandhā* (d.h. *sakkāyanirodha*) ist, aber es wird in der Bedeutung erweitert, um das endgültige Aufhören von *viññāṇakkhandha* (und daher *pañcakkhandhā*) beim Zerfall des Körpers des *arahat* mit abzudecken.

Bewusstsein, so muss angemerkt werden, ist ausdrücklich nicht „subjektiver" als die anderen vier *upādānakkhandhā* (d.h. als *nāmarūpa*). (Dies sollte aus dem Vorangegangenen klar sein, aber es ist eine gängige Meinung, dass Bewusstsein essenziell subjektiv ist, und eine Erörterung, die das Thema streift, ist angebracht.) Es ist ganz falsch, *viññāṇa* als das Subjekt zu betrachten, dem das Phänomen (*nāmarūpa*), jetzt als Objekt betrachtet, anwesend ist. (In diesem Fall sollten wir mit Sartre erwidern, dass Bewusstsein als Subjektivität *dem Objekt Anwesenheit* ist.) *Viññāṇa* ist negativ in Bezug auf Essenz (oder „Was-heit"): Es ist nicht *Teil* des Phänomens, des Anwesenden, sondern einfach die Anwesenheit des Phänomens.[c] Folglich werden im Seh-Erleben (zum Beispiel) *Phänomene gesehen, Seh-Bewusstsein wird nicht gesehen* (weil es negativ in Bezug auf Essenz

ist), und doch *gibt es Seh-Bewusstsein* (Seh-Bewusstsein ist *reflexiv* anwesend).[d] Auf diese Weise wird Bewusstsein schließlich mit dem Körper assoziiert (*saviññāṇaka kāya*) und wird häufig mit dem Subjekt identifiziert oder zumindest mit Subjektivität (z.B. von Husserl [siehe CETANĀ [B]] und Sartre [*a.a.O.*, S.27]). (Um diese Diskussion weiter zu verfolgen, sollte auf PHASSA, vor allem [C], verwiesen werden, wo gezeigt wird, dass es eine natürliche Tendenz gibt, Subjektivität mit dem Körper zu assoziieren. Es ist erkennbar, dass sich drei unterschiedliche Paare von sich ergänzenden Gegenstücken überlagern: Auge & Formen [oder allgemein, der Sechs-Sinnesgebiete-Körper & äußere Dinge]; Bewusstsein & Phänomene; Subjekt & Objekte. Bewusstsein wird nur allzu leicht als Subjekt identifiziert. Mit dem Erlangen von *arahattā* verschwindet jede Spur der Subjekt-&-Objekt-Dualität. Vgl. auch ATTĀ [C].)

*Anmerkungen:*

a. Ein Unterschied muss gemacht werden. „Sein" und „Dasein" sind (im Deutschen) zweideutig. Einerseits können sie sich auf die *Existenz* eines Phänomens beziehen, im Gegensatz zu *was es ist*, das da existiert (nämlich das Phänomen). Das ist *viññāṇa* (auch wenn daraus nicht folgt, dass *viññāṇa* als „Dasein" oder „Existenz" übersetzt werden sollte). Andererseits können sie sich auf das *existierende Ding* beziehen, das *Phänomen als Existierendes*, mit anderen Worten, auf *Wesen(heit)*. Aber es muss noch ein Unterschied gemacht werden. Die Wesenheit, um die es in der Buddhalehre geht, ist nicht das *Ding*, sondern die *Person* – aber nicht als die Person *im Gegensatz zum* Ding, als Subjekt im Unterschied zum Objekt. Persönliche Existenz ist eine synthetische Beziehung, die von *upādāna* abhängig ist und besteht aus einem Subjekt und seinen Objekten. Dasein oder Existenz in diesem schwangeren Sinne ist *bhava*, zumindest im Kontext von *paṭiccasamuppāda*, und die betreffende „Wesenheit" ist *sakkāya* (siehe dort) oder *pañc'upādānakkhandhā*. (Es muss angemerkt werden, dass die „Existenz" des lebenden *arahat* richtig ausgedrückt nicht *bhava*, sondern *bhavanirodha* ist, da der „(Ich) bin"-Dünkel aufgehört hat. Genau genommen ist kein *arahat* zu finden. Siehe *(b)*). *Bhava* ist als „Dasein" (oder „Existenz") zu übersetzen.

b. Genau genommen können wir nicht vom „lebenden *arahat*" oder vom „Tod des *arahat*" sprechen – siehe NP §§10&22. Die Begriffe *sa-upādisesa* und *anupādisesa nibbānadhātu*, die manchmal Schwierigkeiten bereiten, können mit „Erlöschens-Element mit/ohne Überrest" wiedergegeben werden. *Saupādisesa* und *anupādisesa* tauchen in Majjhima 105 <M.II,257&259> auf, wo sie kaum mehr als „mit/ohne etwas (Material, Zeug) übrig" bedeuten können. In Majjhima 10 <M.I,62> ist die Anwesenheit von *upādisesa* das, was den *anāgāmī* vom *arahat* unterscheidet, was

sicher nicht dieselbe Sache ist wie das, was die beiden Erlöschenselemente unterscheidet. *Upādisesa* muss daher ein *nicht näher bestimmter* Überrest sein.

c. Siehe Khandha Saṁy. 54 <S.III,54>. *Viññāṇa* wird nur durch das, in dessen Abhängigkeit es entsteht, positiv differenziert. Zum Beispiel jene Art, die abhängig von Auge und Seh-Objekten entsteht, ist Seh-Bewusstsein, und ebenso verhält es sich mit dem Rest. Vgl. Majjhima 38 <M.I,259>. Dass keiner von den fünf *upādānakkhandhā* als „subjektiv" zu betrachten ist, lässt sich aus folgender Passage ersehen:

> *So yad eva tattha hoti rūpagataṁ vedanāgataṁ saññāgataṁ saṅkhāragataṁ viññāṇagataṁ te dhamme aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato samanupassati.*
>
> Majjhima 64 <M.I,435>.
>
> Was es darin auch immer an Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewusstsein gibt: Er betrachtet diese Dinge als unbeständig, als Leid, als Krankheit, als Geschwür, als Stachel, als Unglück, als Bedrängnis, als Fremdes, als Sich-Auflösendes, als leer, als Nicht-Selbst.

(Diese Formel, die der Reihe nach auf das Erlangen jedes einzelnen *jhāna* angewendet wird, sollte ausreichen, um jede Idee, *jhāna* sei eine mystische Erfahrung, auszutreiben: mystische Erfahrung im Sinne von – siehe Vorwort *(m)* – Erahnen von oder Vereinigung mit irgendeinem Transzendenten Wesen oder Absoluten Prinzip.

d. In der Reflexion offenbaren sich unterschiedliche *Grade* von Bewusstsein, von Anwesenheit. Ein Unterschied sollte zwischen unmittelbarer Anwesenheit und reflexiver Anwesenheit gemacht werden:

| | |
|---|---|
| Unmittelbare Anwesenheit: | „ein Schmerz ist" oder<br>„Bewusstsein von einem Schmerz". |
| Reflexive Anwesenheit: | „da ist ein existierender Schmerz" oder<br>„da ist Bewusstsein von einem Schmerz". |

Wir können sagen, „da ist Bewusstsein", was bedeutet, „da ist unmittelbare Anwesenheit" („eines Schmerzes" – als inbegriffen oder „in Klammern"), und dies ist reflexiver Beweis. Aber wir können nicht sagen, „Bewusstsein ist", oder „Bewusstsein von Bewusstsein" (d.h. unmittelbare Anwesenheit von unmittelbarer Anwesenheit), weil Anwesenheit nicht unmittelbar anwesend sein kann, wie es dagegen ein Schmerz kann. Im Französischen ist die verbale Unterscheidung ausgeprägter: *être/y avoir (ceci est/il y a ceci).* Im Pāli ist die Unterscheidung: *ruppati/atthi rūpaṁ; vediyati/atthi vedanā; sañjānāti/atthi saññā; abhisaṅkharonti/atthi saṅkhārā; vijānāti/atthi viññāṇaṁ.* (Die reflexive Verdopplung von Erleben ist natürlich Verdopplung aller fünf *khandhā*, nicht nur allein von *viññāṇa.*

## *Sakkāya*

*Sakkāya* ist *pañc'upādānakkhandhā* (Majjhima 44 <M.I,299>) und mag zweckdienlich als „Jemand" oder „Person" oder abstrakt als „Persönlichkeit" übersetzt werden. Siehe PS, auch zum Folgenden.

Ein *arahat* (solange er am Leben ist – das heißt, falls wir überhaupt vom „lebenden *arahat*" sprechen können) bleibt weiterhin ein *Individuum* in dem Sinne, dass „er" als Abfolge von Zuständen (Theragāthā Vers 716)[13] von anderen *arahanto* zu unterscheiden ist (und kraft dessen von Individuen, die keine *arahanto* sind). Jedes Set von *pañcakkhandhā* [a] – nicht *pañc'upādānakkhandhā* im Fall des *arahat* – ist einzigartig und Individualität in diesem Sinne hört erst beim endgültigen Ende der *pañcakkhandhā*, beim Zerfall des Körpers des *arahat* auf. Aber ein *arahat* ist nicht mehr *jemand* oder eine *Person*, weil die Vorstellung oder der Dünkel „(Ich) bin" bereits aufgehört hat. *Individualität* ist daher sorgfältig von *Persönlichkeit* zu trennen.[b] Letzteres bedeutet: eine Person sein, ein Jemand sein, ein Subjekt sein (dem Objekte anwesend sind), Selbstheit, das Trugbild „Ich bin" und so weiter. Der *puthujjana* ist nicht in der Lage, zwischen ihnen zu unterscheiden – für ihn ist Individualität getrennt von Persönlichkeit, die er als Selbstheit auffasst, nicht vorstellbar. Der *sotāpanna* ist in der Lage, sie zu unterscheiden – er sieht, dass Persönlichkeit oder „Selbstheit" eine Täuschung ist, abhängig von *avijjā*, eine Täuschung, abhängig vom Nicht-Sehen der Täuschung, was bei Individualität nicht der Fall ist – auch wenn er vom Aroma der Subjektivität, *asmimāna*, noch nicht frei ist. Der *arahat* unterscheidet nicht nur zwischen ihnen, er ist auch jeglichen Makel der Subjektivität vollständig losgeworden – „er" ist individuell, aber keinesfalls persönlich. Mangels passender Ausdrucksweise (die den *puthujjana* sowieso nur verwirren würde) ist „er" gezwungen, weiterhin „ich" und „mir" und „mich" und „mein" zu sagen (vgl. Dīgha 9 <D.I,202>; Devatā Saṁy. 25 <S.I,14>[14]). Was den *arahat* anbelangt, beinhaltet Individualität immer noch die Perspektive oder Orientierung, die die Dinge notwendigerweise annehmen, wenn sie *existieren* oder *anwesend* sind oder *erlebt* werden; und die Perspektive ist für jedes Individuum anders. Wenn *upādāna* verloren geht, heißt das nicht, dass der Standpunkt verloren geht. Siehe RŪPA und die Bemerkungen zu *manasikāra* in NĀMA.

*Sakkāyadiṭṭhi* (Majjhima 44 <M.I,300>) wird manchmal als Ansicht oder Glaube erklärt (oftmals einem rein verbalen Missverständnis zugeschrieben)[c], dass es in dem einen oder anderen *khandha* eine beständige Wesenheit, ein „Selbst" gäbe. Diese vereinfachten Darstellungen verpassen völlig den springenden Punkt, nämlich den Unterschied (Khandha Saṁy. 48 <S.III,47>) zwischen *pañc'upādānakkhandhā* (also *sakkāya*) und *pañcakkhandhā* (also *sakkāyanirodha*). *Diṭṭhi* über *sakkāya* zu haben, ist keine Frage des Gutdünkens (so als ob man *sakkāya* von außen betrachten

und dann, je nach Belieben, sich *diṭṭhi* darüber bilden könnte oder auch nicht): *sakkāya enthält sakkāyadiṭṭhi* (zumindest in latenter Form) als unabdingbaren Bestandteil seiner Struktur.[d]

Wenn es *sakkāya* gibt, gibt es *sakkāyadiṭṭhi*, und mit dem Aufgeben von *sakkāyadiṭṭhi* kommt es zum Aufhören von *sakkāya*. Um *sakkāyadiṭṭhi* aufzugeben, muss *sakkāya gesehen* werden (d.h. als *pañc' upādānakkhandhā*), und das bedeutet, dass der *puthujjana pañc' upādānakkhandhā nicht als solche sieht* (d.h. er *erkennt* sie nicht – siehe MAMA [A] und vgl. Majjhima 75 <M.I,511>). Ein *puthujjana* (insbesondere einer, der sein Vertrauen in die Kommentare setzt) glaubt manchmal, dass er *pañc'upādānakkhandhā doch* als solche sähe; er blockiert dadurch seinen eigenen Fortschritt und endet in Frustration: Er kann nicht erkennen, was es noch weiter zu tun gibt, und doch bleibt er ein *puthujjana*.

*Anmerkungen:*

a. Vergangene, künftige und gegenwärtige „fünf (Daseins-)Gruppen*: Materie (oder Substanz), Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein.

b. In Verbindung mit dem Folgenden bedeutet dies offensichtlich: „Ein *puthujjana* muss sorgfältig danach trachten, ein *sotāpanna* zu werden." Mit anderen Worten, eine rein intellektuelle Trennung (d.h. ohne direktes Erleben) ist nicht machbar. Diese Aussage erfordert vielleicht eine gewisse Modifikation, um den *anulomika khantiyā samannāgato* zu berücksichtigen. Einer, der *anulomika khantiyā samannāgato* ist, ist zwar ein *puthujjana*, aber nicht zugleich *assutavā* (durch das Hören des Dhamma hat er ein gewisses Verständnis, er kann das allerdings wieder verlieren und zu seinem früheren Zustand zurückkehren). Aber um *anulomika khantiyā samannāgato* zu sein, reicht es keinesfalls aus, die Suttas studiert zu haben und sich als Anhänger des Buddha zu bekennen. Siehe Aṅguttara VI,98-100 <A.III,441-443> & CITTA. *Anulomika khantiyā samannāgato* kann man übersetzen als „ausgestattet mit übereinstimmender Duldung" (und zwar des Dhamma); so ein Individuum hat keine Ansichten, die der Lehre zuwiderlaufen, sieht diese Lehre aber nicht tatsächlich für sich selbst.

c. Wenn *avijjā* einfach nur das Problem eines verbalen Missverständnisses wäre, wäre eine Made ein *arahat*.

d. Der Leser sei auf die Passage (*d*) im Vorwort verwiesen, die Blackham zitiert. Man kann diesen Punkt nicht genug betonen. Siehe auch DHAMMA [C], NIBBĀNA [A] und NP §§24&25.

{* „Dasein" ist für den *arahat* nicht zutreffend}

## *Saṅkhāra*

Eine ausführliche Diskussion dieses Schlüsselbegriffs wird in NP gegeben. Dort wird behauptet, dass das Wort *saṅkhāra* in *allen* Sinnzusammenhängen „etwas, wovon etwas anderes abhängt" bedeutet, sozusagen eine Bestimmung oder *Gestaltung* (Gestaltendes). Man könnte denken, dass dies unnötige Komplikationen mit sich bringt, zum Beispiel in Passagen wie:

> *Vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādetha*
>
> und
>
> *Aniccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino.*
>
> (Dīgha 16 <D.II,156&157>)
>
> Gestaltungen sind dem Verfall unterworfen; strebt weiter mit Umsicht.
>
> Unbeständig sind wahrlich Gestaltungen: Sie sind dem Erscheinen und Verfallen unterworfen.

Statt uns zu sagen, dass die *Dinge (dhammā)* unbeständig sind und verfallen müssen, warum sollte uns der Buddha auf einen Umweg führen und uns wissen lassen, dass *Dinge, von denen Dinge abhängen*, unbeständig sind? Die Antwort lautet, weil das Dhamma nicht darauf aus ist, etwas zu *erklären*, sondern zu *führen*, es ist *opanayika*. Das bedeutet, Dhamma trachtet nicht nach desinteressierter intellektueller Anerkennung, sondern will zu Verständnis oder Einsicht aufrütteln, die zum Aufgeben von *attavāda* und letztlich von *asmimāna* führt. Seine Methode ist daher notwendigerweise indirekt: Wir können erst aufhören, *dies* als „Selbst" zu sehen, wenn wir sehen, dass das, wovon *dies* abhängt, unbeständig ist (weitere Einzelheiten siehe unter DHAMMA). Man erwäge zum Beispiel das Mahāsudassana Suttanta (Dīgha 17 <D.II,169-199>), wo der Buddha detailliert die reiche Ausstattung und die Besitztümer von König Mahāsudassana beschreibt und dann abschließend sagt:

> *Pass'Ānanda sabbe te saṅkhārā atītā niruddhā vipariṇatā. Evaṁ aniccā kho Ānanda saṅkhārā, evaṁ addhuvā kho Ānanda saṅkhārā, yāvañ c'idaṁ Ānanda alam eva sabbasaṅkhāresu nibbindituṁ, alaṁ virajjituṁ, alaṁ vimuccituṁ.*
>
> Sieh, Ānanda, wie all jene Gestaltungen vergangen sind, aufgehört haben, sich verändert haben. So unbeständig, Ānanda, sind Gestaltungen, so nicht-dauerhaft, dass dies genügt, um in Bezug auf Gestaltungen ernüchtert zu werden, genügt um leidenschaftslos zu werden, genügt um befreit zu werden.

Dies ist nicht einfach nur die Feststellung, dass all jene Dinge, weil sie von Natur aus unbeständig sind, nicht mehr da sind; es ist ein Hebel, um die

Vorstellung von „Selbstheit“ aus ihren festen Angeln zu heben. Jene Dinge waren *saṅkhārā*: Es waren Dinge, von denen König Mahāsudassanas ureigenste Identität abhing; sie gestalteten seine Person als „König Mahāsudassana“ und mit ihrem Aufhören war der Gedanke „Ich bin König Mahāsudassana“ zu Ende. Formaler ausgedrückt: Jene *saṅkhārā* waren *nāmarūpa*, als Bedingung für *phassa* (Dīgha 15 <D.II,62>[9]), von dem *sakkāyadiṭṭhi* abhängt (<vgl. Dīgha 1 <D.I,42-43> zusammen mit Citta Saṁy. 3 <S.IV,287>).

## *Saññā*

*Saññā* und *viññāṇa* (Wahrnehmung und Bewusstsein) können wie folgt differenziert werden. *Saññā* (definiert in Aṅguttara VI,63 <A.III,413>) ist die Qualität oder das Wahrgenommene selbst (z.B. blau), wogegen *viññāṇa* (siehe dort) die Anwesenheit oder Bewusstsein von der Qualität oder vom Wahrgenommenen ist – oder noch genauer, vom Ding, das die Qualität oder das Wahrgenommene zeigt (d.h. von *nāmarūpa*). (Es mag angemerkt werden, dass eine Qualität unverändert bleibt, egal ob sie anwesend oder abwesend ist – blau ist blau, egal ob gesehen oder vorgestellt – und das Wort *saññā* wird sowohl für Fünf-Sinne-Erleben, wie auch für geistiges Erleben verwendet.)

Es wäre ebenso falsch zu sagen, „ein Gefühl wird wahrgenommen“, wie es falsch wäre zu sagen, „eine Wahrnehmung wird gefühlt“ (was *saññā* und *vedanā* durcheinander bringt); aber es ist ganz in Ordnung zu sagen, „ein Gefühl, eine Wahrnehmung (das heißt, ein gefühltes Ding, ein wahrgenommenes Ding) wird erfahren“, was lediglich bedeutet, dass ein Gefühl oder eine Wahrnehmung anwesend ist (da beide tatsächlich in allem Erleben enthalten sind – siehe Majjhima 43 <M.I,293>[15]). Streng genommen ist das, was *erfahren* wird, *nāmarūpa*, wogegen das, was *wahrgenommen* (oder *gefühlt*) wird, *saññā* (oder *vedanā*) ist, d.h. nur *nāma*. Diese Unterscheidung kann grammatisch aufgezeigt werden. *Vijānāti*, erleben/erfahren, ist vom Sinn her Aktivum (und regiert den objektiven, äußeren Akkusativ): Bewusstsein *erfährt ein Phänomen (nāmarūpa)*; Bewusstsein ist immer Bewusstsein *von* etwas. *Sañjānāti*, wahrnehmen (oder *vediyati*, fühlen) ist vom Sinn her Medium (und regiert den inneren Akkusativ): Wahrnehmung *nimmt* [eine Wahrnehmung] *wahr* (oder Gefühl *fühlt* [ein Gefühl]). Daher *sollten* wir sagen „ein blaues Ding (= eine Bläue, Blauheit), ein schmerzhaftes Ding (= ein Schmerz) wird erfahren“, aber „blau wird wahrgenommen“ und „Schmerz wird gefühlt“. (In den Suttas wird allgemein eine gewisse Elastizität im gewöhnlichen Sprachgebrauch eingeräumt. Aber in bestimmten Passagen und auch im eigenen subtileren Denken mag eine striktere Definition erforderlich sein.)

In Dīgha 9 <D.I,185> fragt Poṭṭhapāda den Buddha, ob Wahrnehmung vor Wissen kommt oder Wissen vor Wahrnehmung oder beide gleichzeitig. Der Buddha gibt folgende Antwort:

> *Saññā kho Poṭṭhapāda pathamaṁ uppajjati, pacchā ñāṇaṁ; saññ'uppādā ca pana ñāṇ'uppādo hoti. So evaṁ pajānāti, Idapaccayā kira me ñāṇam udapādī ti.*
>
> Wahrnehmung, Poṭṭhapāda, erscheint zuerst, danach Wissen; aber mit dem Erscheinen von Wahrnehmung ist das Erscheinen von Wissen. Man versteht so: „Bedingt durch dieses ist mir in der Tat Wissen erschienen."

*Saññā* geht also *ñāṇa* voraus, nicht nur zeitlich, sondern auch strukturell (oder logisch). *Wahrnehmung ist einfacher strukturiert als Wissen*; und obwohl Wahrnehmung zeitlich zuerst kommt, hört sie nicht auf (siehe CITTA), damit Wissen entstehen kann.[a] Wie viele Stockwerke ein Haus auch immer haben mag, das Erdgeschoss wird zuerst gebaut; aber es wird danach nicht entfernt, um dem Rest Platz zu machen. (Der Fall von *vitakka-vicārā* und *vācā* – siehe NP §5 – ist eine Parallele dazu.)

Man muss der Versuchung widerstehen (der allerdings der Visuddhimagga [Kap. XIV] erliegt), *viññāṇa* im einfachen Kontext der *kandhā* als ausgefeilte Version von *saññā* zu verstehen und somit in die Nähe von *ñāṇa* zu rücken. Es gibt zwar immer Bewusstsein, wenn es Wahrnehmung gibt (siehe oben), aber es gibt nicht immer Wissen (dem Wahrnehmung *vorausgeht*). Der Unterschied zwischen *viññāṇa* und *saññā* ist ein Unterschied der *Art*, nicht des *Grades*. (Im lockeren Kontext geht die Bedeutung von *viññāṇa* schon in Richtung „Wissen" – z.B. Majjhima 47 <M.I,317> –, aber nicht als Gegenstück zu *saññā*. In Majjhima 143 <M.III, 259-260>[16] & 138 <227-228>[17] taucht *viññāṇa* in beiden Sinnzusammenhängen auf, wobei der zweite das komplexe Bewusstsein der Reflexion ist, d.h. die Anwesenheit eines *gewussten* Phänomens – eines *Beispiels für ein Universales* sozusagen.)

*Anmerkung:*

a. Vgl. Bradley zum Thema *Beurteilung (a.a.O. [Logic]*, T.E.II): „Ich habe Beurteilung als mehr oder weniger bewusste Erweiterung eines Objekts aufgefasst, nicht in der Tatsache, sondern als Wahrheit. Das Objekt wird somit nicht in der Existenz verändert, sondern in der Idee qualifiziert. … denn das Objekt, als lediglich wahrgenommen, ist als solches nicht als wahr qualifiziert." Und zu *Folgerung* (T.E.I): „Und unsere Folgerung muss, um ihre Einheit zu wahren und um somit, kurz gesagt eine Folgerung zu sein, … durchwegs innerhalb der Grenzen ihres speziellen Objekts bleiben."

– „Jede Folgerung beginnt, wie wir sahen, mit einem speziellen Objekt und ist darauf begrenzt." – „Wenn einerseits das Objekt nicht über sein Anfangsstadium hinausgeht, gibt es ersichtlich keine Folgerung. Wenn aber andererseits das Objekt über das, was es selbst ist, hinausgeht, ist die Folgerung zerstört." Für Bradley ist alle Folgerung eine ideale Selbstentwicklung eines realen Objekts und Beurteilung ist eine implizite Folgerung. (Statt „real" und „ideal" werden *wir*, zumindest in erster Linie, „unmittelbar" und „reflexiv" bevorzugen.)

Dies ist für den Rationalisten kaum verständlich, der keinerlei Erleben zugesteht, das strukturell gesehen einfacher als Wissen ist. Für den Rationalisten ist darüber hinaus alles Wissen explizit folgernd, während es, richtig ausgedrückt, wie Sartre aufgezeigt hat *(a.a.O.*, S.220), kein anderes Wissen als das intuitive gibt. Folgerung ist nur ein Hilfsmittel, das zu Intuition führt, und dann wird es fallen gelassen; oder, wenn Intuition nicht erreicht wird, bleibt sie als Wegweiser stehen. Rationales Wissen ist somit zwei Schritte von Wahrnehmung entfernt (die natürlich intuitiv ist); und ähnlich verhält es sich mit beschreibendem Wissen. Intuition ist unmittelbarer Kontakt zwischen Subjekt und Objekt (siehe PHASSA); mit der reflexiven Verdopplung intuitiven Wissens (siehe ATTĀ [A] & MANO [B]) wird dies der unmittelbare Kontakt zwischen *wissendem* (reflektierendem) Subjekt und *gewusstem* (reflektiertem) Objekt, welches im Fall des *arahat* lediglich Anwesenheit des *gewussten Dinges* ist. Vgl. auch Heidegger, *a.a.O.*, S. 59-62 & 212-230.

# 4. Fundamentale Struktur zeigt „Konstante bei Transformation“

*Tīṇ’imāni bhikkhave saṅkhatassa saṅkhatalakkhaṇāni. Katamāni tīṇi. Uppādo paññāyati, vayo paññāyati, ṭhitassa aññathattaṁ paññāyati. Imāni kho bhikkhave tīṇi saṅkhatassa saṅkhatalakkhaṇānī ti.*

Aṅguttara Ⅲ,V,7 <A.I,152>

Ihr Bhikkhus, es gibt diese drei Gestaltetmerkmale des Gestalteten. Welche drei? Entstehen ist manifest, Vergehen ist manifest, Veränderung des Bestehenden ist manifest. Diese, ihr Bhikkhus, sind die drei Gestaltetmerkmale des Gestalteten.

*Tayo’me bhikkhave addhā. Katame tayo. Atīto addhā, anagato addhā, paccuppanno addhā. Ime kho bhikkhave tayo addhā ti.*

Itivuttaka 63 <Iti.53>

Ihr Bhikkhus, es gibt diese drei Zeiträume. Welche drei? Der vergangene Zeitraum, der zukünftige Zeitraum, der gegenwärtige Zeitraum. Diese, ihr Bhikkhus, sind die drei Zeiträume.

## *I. Statischer Aspekt*

1. Das Symbol o soll ein Ding[a] darstellen.

2. Wenn wir ein anderes Ding, nicht o, darstellen wollen, müssen wir es durch ein anderes Symbol darstellen; denn wir können zwischen o und o nicht unterscheiden, außer durch die Tatsache, dass sie räumlich getrennt sind, links und rechts auf dieser Seite; und da dies keine Darstellung einer Struktur *in* Raum ist (d.h. eines räumlichen Objekts), sondern der Struktur *von* Raum (unter anderen Dingen), die selbst nicht räumlich ist, dürfen solche räumlichen Unterscheidungen in der Darstellung nicht berücksichtigt werden.[b] Also, ob wir o nun einmal oder hundertmal hinschreiben, es wird dennoch nur ein Ding dargestellt.

3. Somit wollen wir ein Ding, das anders ist als o, durch x darstellen. (Es geht uns nur darum, den *Rahmen*, in dem Dinge existieren, darzustellen, das soll heißen, die *Möglichkeit* der Existenz von Dingen; folglich spielt es keine Rolle, ob es tatsächlich Dinge *gibt* – es reicht aus, dass es sie geben *könnte*. Aber die tatsächliche Existenz von Dingen ist der unverzichtbare Beweis, dass sie existieren *können*; und wenn es ein Ding o tatsächlich als gegeben gibt, dann gibt es tatsächlich auch *andere* Dinge.)[c] Jetzt haben wir zwei Dinge, o und x.

4. Wir sind allerdings noch immer nicht in der Lage, sie zu unterscheiden; da räumliche Unterscheidungen ja außer Acht zu lassen sind, können wir nicht sagen, welches das ursprüngliche Ding ist, o oder x. Die Erfahrung zeigt uns, wenn wir uns eines Dinges bewusst sind, sind wir uns nicht auch noch eines anderen Dinges gleichermaßen bewusst; oder besser, es kann immer beobachtet werden (durch Reflexion), dass zwei (unterschiedliche) Erlebnisse nicht beide gleichzeitig das Zentrum des Bewusstseins sind. Der Unterschied zwischen zwei Dingen ist letztendlich die Reihenfolge ihrer Priorität – eines ist „dieses" und das andere ist „jenes" – und diesen Unterschied stellen wir durch einen Unterschied in der Form dar; denn wenn zwei Dinge in jeglicher qualitativer Hinsicht identisch sind, wenn sie *alle* ihre Eigenschaften gemein haben (einschließlich ihrer Position, wenn es sich um taktile Dinge handelt – und man muss daran denken, dass das Auge, da es muskulär ist, ebenfalls ein Berührungsorgan ist, das Wahrnehmungen von Raum und Form, wie auch von Farbe und Licht liefert),[d] dann ist keine Priorität ersichtlich und dann gibt es nicht *zwei* Dinge, sondern nur eines; und somit kann ein Unterschied in der Priorität durch einen Unterschied qualitativer Eigenschaft dargestellt werden. Aber ein Unterschied in der Form allein sagt uns lediglich, wenn eines von ihnen „dieses" ist, ist das andere „jenes" – aber er sagt uns nicht, *welches* „dieses" ist.[e]

5. Also müssen wir zwischen *Erstem* und *Zweitem* oder *Eins* und *Zwei* unterscheiden. Auf den ersten Blick scheint das leicht zu sein – *Eins* ist offensichtlich o und *Zwei* ist o x. Aber da es keinen Unterschied macht, *wo* wir diese Symbole hinschreiben (räumliche Unterscheidungen spielen keine Rolle), können wir nicht sicher sein, dass sie sich nicht selbst zu o o und x gruppieren. Da o und o nur ein Ding sind, nämlich o, sind wir wieder da, wo wir angefangen haben.

6. Wenn wir sagen, dass o und o nur ein Ding sind, sagen wir zugleich, dass es keinen Unterschied zwischen ihnen gibt; und wenn wir sagen, dass o und x zwei Dinge sind, sagen wir zugleich, dass es einen Unterschied zwischen ihnen *gibt* (egal, welches zuerst kommt). Mit anderen Worten, *zwei* Dinge definieren ein Ding, nämlich den Unterschied zwischen ihnen. Und der Unterschied zwischen ihnen ist natürlich das, was getan werden muss, um von einem zum anderen überzugehen, oder das *Verfahren*, eines in das andere zu *transformieren* (das heißt, sie auszutauschen). Ein wenig Nachdenken wird ergeben, dass dieses Verfahren während der Transformation *konstant* ist (eine „Reise von A nach B" – um eine grobe Illustration zu liefern – bleibt als „Reise von A nach B" auf allen Etappen der Reise unverändert), und auch, dass das Verfahren ein Ding einer höheren oder allgemeineren Ordnung ist als die beiden Dinge, die es definieren (eine „Reise von A nach B" ist allgemeiner als „in A sein" oder „in B sein", weil

sie beide umfasst: Eine „Reise von A nach B“ mag *definiert* werden als das Verfahren, „in A sein“ in „in B sein“ zu transformieren und „nicht in B sein“ in „nicht in A sein“). Darüber hinaus ist jedes dieser beiden Dinge ein Verfahren von derselben Natur, aber von einer niedrigeren oder spezielleren Ordnung (eine „Reise von einem Teil von A [oder B] zu einem anderen“ ist „in A [oder B] sein“, ebenso wie eine „Reise von A nach B“ „in Z sein“ ist, wobei A und B benachbarte Städte sind, und Z die Provinz ist, in der sie liegen). Aber wir müssen zurück zu unseren Nullen und Kreuzen.

7. Da o o *Eins* ist und o x *Zwei* ist (wenn auch die Reihenfolge von o und x nicht bestimmt ist), geht daraus hervor, dass wir diese beiden Paare benutzen können, um zwischen *erstem* und *zweitem* zu unterscheiden. *Egal, auf welche Weise* sich diese vier Symbole, o, o, o und x, auch zu Paaren gruppieren mögen, das Ergebnis ist dasselbe (und es macht keinen Unterschied, ob man o o als ein Ding und o x als zwei Dinge auffasst oder ob man, wie im letzten Absatz, o o als kein Verfahren und o x als ein Verfahren auffasst – *Null* kommt vor *Eins*, so wie *Eins* vor *Zwei* kommt). Wir müssen lediglich diese vier Symbole (in beliebigem Muster) niederschreiben, um darzustellen „zwei Dinge, o und x, wobei o vor x kommt“.

8. Während sich diese vier Symbole paarweise gruppieren, erhalten wir zwei unterscheidbare Dinge, o o und o x (die „o zuerst“ und „x als zweites“ sind). Diese beiden Dinge wiederum definieren ein Verfahren – die Transformation von o o in o x und von o x in o o. Dieses Verfahren ist selbst ein Ding, das wir, einfach aus praktischen Gründen, so schreiben können: $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ .

9. Es ist leicht ersichtlich, wenn $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ ein Ding ist, dann wird ein anderes Ding, nicht $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ , durch $\begin{smallmatrix}\mathrm{x}&\mathrm{x}\\\mathrm{x}&\mathrm{o}\end{smallmatrix}$ dargestellt; denn wenn wir $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ als „o kommt vor x“ auffassen, dann müssen wir $\begin{smallmatrix}\mathrm{x}&\mathrm{x}\\\mathrm{x}&\mathrm{o}\end{smallmatrix}$ als „x kommt vor o“ auffassen. Aber wir wissen nicht, was zuerst kommt, $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ oder $\begin{smallmatrix}\mathrm{x}&\mathrm{x}\\\mathrm{x}&\mathrm{o}\end{smallmatrix}$ . Indem wir die vorangegangene Diskussion wiederholen, erkennen wir, dass wir drei von der einen Sorte und eines von der anderen nehmen müssen, um eine Reihenfolge anzuzeigen; und auf diese Weise gelangen wir zu einem frischen Ding (von größerer Komplexität), das durch $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}&\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}&\mathrm{o}&\mathrm{x}\\\mathrm{o}&\mathrm{o}&\mathrm{x}&\mathrm{x}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}&\mathrm{x}&\mathrm{o}\end{smallmatrix}$ dargestellt wird. Hier wird deutlich, dass zwar im vierten Viertel, $\begin{smallmatrix}\mathrm{x}&\mathrm{x}\\\mathrm{x}&\mathrm{o}\end{smallmatrix}$ , x vor o kommt, jedoch das erste Viertel, $\begin{smallmatrix}\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ , vor dem vierten Viertel kommt. Also müssen wir insgesamt sagen, „*zuerst* kommt o vor x und *dann* kommt x vor o“.

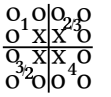
10. Offensichtlich können wir das Negativ dieses frischen Dinges durch $\begin{smallmatrix}\mathrm{x}&\mathrm{x}&\mathrm{x}&\mathrm{x}\\\mathrm{x}&\mathrm{o}&\mathrm{x}&\mathrm{o}\\\mathrm{x}&\mathrm{x}&\mathrm{o}&\mathrm{o}\\\mathrm{x}&\mathrm{o}&\mathrm{o}&\mathrm{x}\end{smallmatrix}$ darstellen und die gesamte Prozedur wiederholen, um zu einem

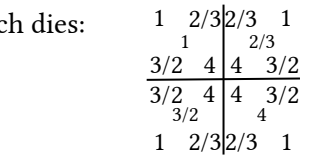
Ding von noch größerer Komplexität zu gelangen; und es gibt keine Begrenzung, wie oft wir das tun können.

11. In §7 sagten wir, egal, auf welche Weise sich diese vier Symbole, o, o, o und x, auch paarweise gruppieren mögen, das Ergebnis ist dasselbe. Auf wie viele Weisen können sie sich zu Paaren gruppieren? Um das herauszufinden, müssen wir sie nummerieren. Aber da taucht eine Schwierigkeit auf. Solange wir die vier Symbole irgendwo hinschreiben ließen, erhob sich der Einwand nicht, dass wir räumliche Unterscheidungen benutzten, um ein o vom anderen zu unterscheiden (und in §8 hielten wir fest, dass wir uns nur aus praktischen Gründen entschlossen, sie $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & x \end{smallmatrix}$ zu schreiben). Sobald wir sie nummerieren (1, 2, 3, 4), wird der Einwand allerdings gültig; denn der einzige Unterschied zwischen $o_1$ und $o_2$ und $o_3$ – von den ihnen angehefteten Nummern abgesehen – ist ihre relative räumliche Positionierung auf dieser Seite. Aber zumindest wissen wir, dass $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & x \end{smallmatrix}$ „o kommt vor x“ darstellt; und daraus folgt, selbst wenn wir die ersten drei nicht unterscheiden können, kommt x als viertes. Auf welche Weise wir diese vier Symbole also auch immer zufällig niederschreiben, markiert x die vierte Stelle. (Wenn wir sie zum Beispiel o x o o geschrieben hätten, würde das Symbol x trotzdem die vierte Stelle markieren.) Und wenn x an der ersten Stelle an vierter Stelle kommt, dann kommt es an der vierten Stelle an erster Stelle. Das bedeutet, wir können die erste Stelle nach unserem Gutdünken wählen (nur die vierte Stelle ist bereits festgelegt) und sie mit „x an vierter Stelle“ markieren, d.h. mit $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & x \end{smallmatrix}$ . Mit bereits festgelegter vierter Stelle bleibt uns eine Auswahl von drei möglichen Arrangements:

$$\begin{array}{c|c} o_1o & \\ o^1x & \\ \hline & x_4o \\ & o^4o \end{array} \quad , \quad \begin{array}{|c|} o_1o \\ o^1x \\ \hline o_4x \\ o^4o \end{array} \quad \text{oder} \quad \begin{array}{c|c} & \\ \hline o_1o & o_4o \\ o^1x & x^4o \end{array} \quad .$$

Man beachte, dass wir die Position von x in der *vierten* Tetrade entsprechend anpassen müssen, damit es an die Stelle kommt, die wir als die *erste* ausgewählt hatten. Wir wollen jetzt (wiederum rein aus praktischen Gründen) die erste dieser drei Möglichkeiten wählen. Es ist klar, wenn x an der ersten Stelle an vierter Stelle kommt und an der vierten Stelle an erster Stelle, dann wird es an der zweiten Stelle an dritter Stelle und an der dritten Stelle an zweiter Stelle kommen. Also können wir das Schema jetzt so vervollständigen: $\begin{array}{c|c|c|c} o_1o & o & o & \\ o^1x & x & o & \\ \hline o & x_3o & x_4o & \\ o & o^3o & o^4o & \end{array}$ . Aber wenn wir jetzt auch zwischen der zweiten und der dritten Stelle unterscheiden können, können wir nicht sagen, welche der beiden, $\begin{smallmatrix} o & o \\ x & o \end{smallmatrix}$ oder $\begin{smallmatrix} o & x \\ o & o \end{smallmatrix}$ , die zweite und welche die dritte ist. Wir können lediglich sagen, wenn eine von beiden die zweite ist, ist die andere die dritte. Mehr ist nicht notwendig, wie wir sehen werden. Wir wollen sie aus praktischen Gründen als 2/3 und 3/2 bezeichnen, also:

 Wenn wir die Symbole durch Zahlen ersetzen, erhalten wir schließlich dies:

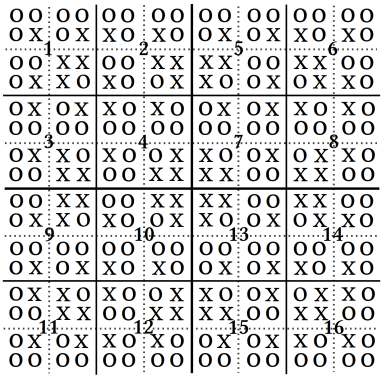


(die Figur ist vergrößert, um die Zahlen unterzubringen).

12. Auf diese Weise können die vier Symbole o, o, o, und x, wenn sie als geschrieben werden, als  nummeriert werden; und wir sehen, dass die paarweise Gruppierung auf drei Arten durchgeführt werden kann: [1 – 2/3] [3/2 – 4], [1 – 3/2] [2/3 – 4] und [1 – 4] [2/3 – 3/2]. Diese Paarungen können jeweils als ein Verfahren verstanden werden: (I) als Austausch von Spalte mit Spalte , (II) als Austausch von Reihe mit Reihe und (III) als die Durchführung von beiden, (I) und (II), in *beliebiger* Reihenfolge und somit von beiden zusammen (das bedeutet wirklich, dass die drei Verfahren voneinander unabhängig sind, einander nicht behindern und alle gleichzeitig stattfinden können).[f] Und wenn diese vollständig ausgebreitet werden – zuerst das ursprüngliche Arrangement (das man als Null-Verfahren ohne Austausch auffassen mag) und dann die Ergebnisse der drei anderen Verfahren, ,  und  –, ergeben sie die Figur am Ende des vorangegangenen Absatzes. Es ist leicht zu ersehen, dass sich die Frage der Priorität zwischen 2/3 und 3/2 nicht stellt.

13. Wir haben festgestellt, dass ein Ding in zunehmender Komplexität der Struktur folgendermaßen dargestellt werden kann: o, , und so weiter, bis ins Unendliche. Das erste davon, o, lässt offensichtlich keine weitere Erörterung zu; aber das zweite, , kann, wie aus dem Vorangegangenen ersichtlich ist, als eine Kombination oder besser, *Überlagerung, von vier Verfahren* betrachtet werden: kein Austausch, Austausch von Spalten , Austausch von Reihen  und Austausch von Spalten und Reihen zusammen , wobei das Ganze so dargestellt

wird: $\begin{array}{cc|cc} o & o & o & o \\ o & x & x & o \\ \hline o & x & x & o \\ o & o & o & o \end{array}$. Ein Ding, das durch $\begin{array}{cc} o & o \\ o & x \end{array}$ dargestellt wird, besteht sozusagen aus vier Gliedern, von denen eines jeweils mit allen vier Verfahren korrespondiert. Wenn wir zu größerer Komplexität voranschreiten und ein Ding erwägen, das durch $\begin{array}{cc|cc} o & o & o & o \\ o & x & o & x \\ \hline o & o & x & x \\ o & x & x & o \end{array}$ dargestellt wird, stellen wir fest, dass sich die folgenden Verfahren überlagern: kein Austausch; Austausch von Spalte 1 mit Spalte 2 und von Spalte 3 mit Spalte 4; ähnlich der Austausch von Reihen; Austausch von Spalte 1-&-2 mit Spalte 3-&-4; ähnlich der Austausch von Reihen; und beliebige von diesen oder alle zusammen kombiniert. Die Summe ist sechzehn; und die gesamte Darstellung ist unten wiedergegeben (die Nummern sind nicht notwendig, werden aber um der Klarheit willen angegeben, mit 2/3 einfach nur als 2, mit 3/2 einfach nur als 3, und mit entsprechenden Vereinfachungen bei den anderen Nummern.)




Hier haben wir sechzehn Glieder, von denen eines jeweils mit allen Verfahren korrespondiert (wie zuvor). Wenn wir zu noch komplexeren Darstellungen eines Dinges voranschreiten (wie in §10 angedeutet), erhalten wir 64 Glieder, dann 256 Glieder und so weiter, bis ins Unendliche. Man beachte, dass jegliche dieser Darstellungen – auf striktere, aber weniger praktische Weise – in einer Linie niedergeschrieben werden kann; in diesem Fall gibt es dann keine Spalten-und-Reihen; und uns geht es dann durchwegs nur um den Austausch von Symbolen – einzeln und in Paaren, in Paaren von Paaren und in Paaren von Paaren von Paaren und so weiter. (Dies wirft übrigens Licht auf die Struktur einer Linie; denn wir machen uns die Struktur einer Linie zu Nutze, um Struktur im Allgemeinen darzustellen. Die Struktur der Linie – oder genauer, von *Länge* – wird sichtbar, wenn wir dafür sorgen, dass sich alle Glieder der Darstellung überlagern.)

14. Ein Merkmal all dieser Darstellungen ist es, dass das Verfahren, ein beliebiges Glied in irgendein anderes Glied des Satzes zu transformieren, zugleich *jedes* Glied des Satzes in ein anderes Glied desselben Satzes transformiert. Das Ganze ist also *konstant bei Transformation*. Mit anderen Worten, die Aufmerksamkeit kann sich von einem Aspekt eines Dinges zu einem anderen verschieben, wobei das Ding als Ganzes *absolut* unverändert bleibt. (Diese universale Eigenschaft eines Dinges wird so sehr für selbstverständlich gehalten, dass nur ganz selten ein struktureller Grund dafür vermutet wird – oder vielmehr, die Möglichkeit, diesen symbolisch darzustellen.) Siehe CETANĀ (Husserls Würfel).

15. Darstellungen eines Dinges in größerer Komplexität als die viergliedrige Figur zeigen die Struktur aufeinander folgender *Ebenen der Reflexion* (oder genauer, *Prä-Reflexion* – siehe DHAMMA [B]). Mit 16 Gliedern stellen wir somit die fundamentale Struktur der fundamentalen Struktur eines Dinges dar. Mit anderen Worten, die Struktur der Reflexion erster Ordnung; mit vier Gliedern dagegen haben wir einfach Reflexion erster Ordnung oder die Struktur des unmittelbaren Dinges. (In der Reflexion erster Ordnung ist das unmittelbare Ding lediglich ein *Beispiel* eines Dinges: Es steht sozusagen „in Klammern". In der Reflexion zweiter Ordnung – die 16-gliedrige Figur – steht die Reflexion erster Ordnung „in Klammern", als *Beispiel* der fundamentalen Struktur.) In der 16-gliedrigen Figur definieren auf charakteristische Weise, zusammen mit einem gegebenen Glied, *beliebige* zwei Glieder aus den restlichen 15 Gliedern des Satzes eine Tetrade mit der Struktur der viergliedrigen Darstellung; und eine *beliebige* Tetrade solcher Art definiert auf charakteristische Weise drei andere Tetraden, so dass die vier Tetraden zusammen eine Tetrade von Tetraden bilden, wiederum mit derselben Struktur. Daraus ist ersichtlich, dass die Struktur der Struktur eines Dinges dieselbe ist, wie die Struktur eines Dinges, oder allgemeiner, dass die Struktur von Struktur die Struktur von Struktur hat.[g] Die 16-gliedrige Darstellung liefert die fundamentale Struktur von Reflexion erster Ordnung, so wie vier Glieder die fundamentale Struktur von Unmittelbarkeit darstellen, und das einzelne Glied (o) lediglich Unmittelbarkeit darstellt, das Ding.

16. Dieselbe Struktur wird natürlich auf jeder Ebene der Verallgemeinerung wiederholt, wie aus den Zahlen in der Figur am Ende von §11 ersichtlich ist. Das Ganze (entweder auf der unmittelbaren oder auf beliebiger reflexiver Ebene) bildet eine Hierarchie, die sich unendlich in beide Richtungen[h] erstreckt (und damit übrigens die üblichen Annahmen von *absolut kleinstem Ausmaß* – dem Elektron – in der Quantenphysik und *absolut größtem Ausmaß* – dem Universum – in der Astrophysik abschafft).[i] Es wird auch ersichtlich, dass aufeinander folgende Ebenen reflexiver *Ordnung* eine Hierarchie erzeugen, die unendlich ist, wenn auch nur in eine

Richtung (sozusagen senkrecht zur doppelt unendlichen Hierarchie des Speziellen-und-Allgemeinen).

17. Die vorangegangene Diskussion versucht in einem auf das Allernotwendigste beschränkten Umriss, die Natur von fundamentaler Struktur in ihrem statischen Aspekt aufzuzeigen. Eine Erörterung des dynamischen Aspekts muss die Struktur von *Dauer* behandeln und wird fortschreiten, jederzeit zwischen *vergangen*, *gegenwärtig* und *künftig* zu unterscheiden, als über-determiniert, determiniert und unter-determiniert. Damit ist der Weg frei für eine Erörterung von *Absicht*, *Handlung* und *Wahl* und der teleologischen Natur des Erlebens allgemein.

*Anmerkungen:*

a. Ein *existierendes* Ding ist ein *Erlebnis*, entweder anwesend oder (in gewissem Grade) abwesend (d.h. entweder unmittelbar oder mehr oder weniger entfernt anwesend). Siehe NĀMA & RŪPA.

b. Siehe RŪPA [E], wo gezeigt wird, dass Raum eine sekundäre, keine primäre Eigenschaft ist.

c. All das ist natürlich tautologisch; denn „ein Ding sein“ heißt ja „in der Lage sein, zu sein oder zu existieren“, und es gibt kein Ding, das *nicht* existieren *kann*. Und wenn irgendetwas existiert, dann existiert auch alles andere (siehe *[a]* weiter oben). Zum Vergleich diese Äußerung von Parmenides: „Es erfordert Sein-Müssen, damit das, was gedacht und gesagt werden kann, ist; denn es ist ihm möglich zu sein, und dem, was kein Ding ist, ist es nicht möglich zu sein.“ (Parmenides scheint exzessive Schlussfolgerungen aus diesem Prinzip gezogen zu haben, indem er die Tatsache ignoriert hat, dass ein Gedanke ein imaginäres und daher *abwesendes* Erlebnis ist – oder vielmehr ein Komplex abwesender Erlebnisse; aber das Prinzip selbst ist tragfähig. Die Bilder, die beim Denken mitspielen, müssen, zumindest jedes für sich [wenn auch nicht unbedingt in der Assoziation], schon in gewisser Weise *gegeben* sein – d.h. als etwas, das sich *anderswo* oder zu *anderer Zeit* oder beides auf der unmittelbaren Ebene befindet, bevor sie gedacht werden können. Vielleicht wird die Methode dieser Notiz eine Versöhnung anregen zwischen der Parmenides'schen absoluten Verneinung der Existenz von Nicht-Ding und ihrem Folgesatz von der absoluten Existenz von dem, was da auch immer existiert und der nur *relativen* Existenz von Allem, wie sie sich aus der unbestreitbaren Tatsache der Veränderung ergibt.)

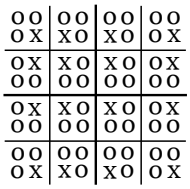
d. Streng genommen sollten wir nicht *von* Muskeln *zu* räumlicher Wahrnehmung vorgehen. Räumliche Wahrnehmungen kommen zuerst; dann beobachten wir, wann immer es räumliche Wahrnehmungen gibt, findet sich ein muskuläres Organ; schließlich folgern wir, dass ein muskuläres Organ *sehr wahrscheinlich* eine Bedingung für räumliche Wahrnehmungen ist. Siehe PHASSA & RŪPA.

e. Ich stelle fest, dass McTaggart (*a.a.O.* §45) seine Version fundamentaler Struktur auf einem zweifachen direkten Appell an das Erleben beruhen lässt; erstens, dass etwas existiert, und zweitens, dass mehr als ein Ding existiert. Aber das ist nicht genug: Es ist unabdingbar, auch zu erkennen, dass von zwei Dingen, gerade weil es *zwei* sind, eines „dieses" ist und eines „jenes".

f. Wenn wir die drei Verfahren als „horizontalen Austausch"; „vertikalen Austausch" und „diagonalen Austausch" beschreiben, ist ohne Weiteres zu erkennen, dass *jedes beliebige* dieser drei äquivalent zu den beiden anderen zusammen ist. Und da jedes von ihnen die *beiden* anderen ist, ist es *nicht* ein *einzelnes* davon.

g. Es gibt ein altes Axiom: *Quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur* – Was immer auch erkannt wird, wird im Modus des Erkennenden erkannt. Das würde bedeuten, wenn der Modus (oder die Struktur) unmittelbaren Erlebens vom Modus reflexiven Erlebens verschieden wäre, würde dieses allein schon im Vorgang des Erkennens systematisch verfälscht werden. Ein weiterer Vorgang der Reflexion wäre dann notwendig, um die Verfälschung aufzudecken. Und dieser würde wiederum eine Verfälschung beinhalten, die noch einen weiteren Vorgang der Reflexion erforderte. Und so weiter bis ins Unendliche, ohne Ende bei der Verfälschung; und fundamentale Struktur (wenn überhaupt irgendeine) wäre niemals erkennbar. Aber jetzt sehen wir, dass die Modi unmittelbaren und reflexiven Erlebens dieselben sind, und dass folglich jeder weitere Vorgang der Reflexion die ursprüngliche reflexive Aussage nur bestätigen kann, die demzufolge unwiderleglich ist. Fundamentale Struktur garantiert reflexives Wissen davon.

h. Die Struktur der unmittelbaren Hierarchie, die auf $\begin{smallmatrix}O&O\\O&X\end{smallmatrix}$ beruht, rückt ins Blickfeld, wenn die Austauschverfahren aus §12 selbst diesen Verfahren unterworfen werden. Die ursprünglichen Verfahren werden durch $\begin{smallmatrix}O&O&|&O&O\\O&X&|&X&O\\-&-&-&-&-\\O&X&|&X&O\\O&O&|&O&O\end{smallmatrix}$ angegeben, und wir verfahren mit ihnen und erhalten:


; und natürlich können wir unendlich so fortfahren.

Ähnlich verhält es sich mit den Hierarchien auf jeder Ebene reflexiven Erlebens.

i. In der Praxis zeigt sich, dass man doch auf Grenzen stößt. Zum Beispiel gibt es eine Grenze beim Grad der Kleinheit, der noch unterschieden werden kann. Den Grund dafür muss man auf der Ebene des Willens suchen. Damit ein Ding unterschieden (oder isoliert) wird, muss es *mit Muße* zu beobachten sein, und dies ist eine willentliche reflexive Kapazität. Jenseits eines gewissen Grades von Kleinheit versagt diese Kapazität. Das kleinste Ding, das noch unterschieden werden kann, hat eine gewisse merkliche Größe, aber die visuellen (taktilen) Oszillationen können nicht mehr reflexiv kontrolliert werden, damit ein Teil von einem anderen Teil unterscheidbar sein kann. Und umgekehrt ist es oberhalb eines gewissen Grades der Ausdehnung nicht möglich, willentlich von einem Teil zum anderen überzugehen, um des Ganzen gewahr zu werden. Ähnliche Erwägungen gelten für andere, nicht auf Größe bezogene, Wahrnehmungen. Die Reichweite willentlicher Reflexion wird nicht von fundamentaler Struktur diktiert und sie variiert (so können wir wohl annehmen) von Individuum zu Individuum und insbesondere von Individuen einer Spezies zu jenen einer anderen. Die Reichweiten eines Elefanten und einer Ameise werden, zumindest was räumliche Wahrnehmungen betrifft, wohl kaum überlappen.

Die Existenz solcher Grenzen kann leicht mit Hilfe eines Kunstgriffs* aufgezeigt werden. Wenn ein Kinofilm langsam genug projiziert wird, nehmen wir eine Serie von Einzelaufnahmen wahr, die wir einzeln für sich betrachten können. Wenn die Projektion beschleunigt wird, wird das Betrachten schwieriger und die Serie von Einzelaufnahmen wird als Flackern gesehen. Ab einem bestimmten Punkt hört das Flackern auf und wir sehen einfach ein einzelnes (sich bewegendes) Bild. Wenn andererseits die Projektion verlangsamt statt beschleunigt wird, kommt einmal der Punkt, ab dem die Einzelaufnahmen nicht mehr als Bestandteil einer Serie begriffen werden, und die Einheit des Films als Ganzem geht verloren.

{*Im Englischen zweideutig: es könnte auch heißen „mit Hilfe eines künstlichen Apparates“.}

## *II. Dynamischer Aspekt*

1. Zwischen seinem Erscheinen und Verschwinden *dauert* ein Ding.

2. Um die Idee von Dauer festzulegen, könnten wir uns irgendein starres Objekt vorstellen – sagen wir, eine Lampe – zusammen mit dem Ticken einer Uhr. Beide sind notwendig; denn wenn eines von ihnen fehlt, versagt das vorgestellte Bild. Das Bild ist zweifellos ziemlich unausgereift, aber vielleicht erfüllt es den Zweck klarzumachen, dass Dauer – die wir manchmal als das „Vorübergehen von Zeit" bezeichnen – eine Kombination von Nicht-Veränderung und Veränderung ist. *Dauer* und *Konstante bei Transformation* sind ein und dasselbe.

3. In Teil I haben wir gesehen, dass ein Ding durch die vier Symbole o, o, o und x dargestellt werden kann, die sich zu Paaren gruppieren, um das Verfahren, o o mit o x auszutauschen, zu definieren. Wir haben herausgefunden, dass dies auf drei Weisen ausgeführt werden kann, $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\end{matrix} \;\Big|\; \begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{x}\,\mathrm{o}\end{matrix}$, $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\\ \hline \mathrm{o}\,\mathrm{x}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{o}\end{matrix}$ und $\begin{array}{c|c}\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\end{matrix} & \\ \hline & \begin{matrix}\mathrm{x}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{o}\end{matrix}\end{array}$; oder durch den Austausch von Spalten, von Reihen oder von beiden zusammen. Derzeit brauchen wir nicht zwischen ihnen zu unterscheiden und können den Austausch von Spalten, $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\end{matrix} \;\Big|\; \begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{x}\,\mathrm{o}\end{matrix}$, als repräsentativ für das Ganze betrachten. Wenn o o in o x transformiert wird und *umgekehrt*, ist das Ding oder Verfahren (o, o, o, x) konstant – was da lediglich passiert ist: Die Symbole haben sich um-arrangiert – $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\end{matrix}$ ist zu $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{x}\,\mathrm{o}\end{matrix}$ geworden. Dies ist eine Einheit von Dauer – ein *Moment*. Wir können das Verfahren natürlich wiederholen, also: $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{x}\,\mathrm{o}\end{matrix} \;\Big|\; \begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\end{matrix}$. Es ist immer noch dasselbe Verfahren, nämlich der Austausch von Spalten. (Das Verfahren, o o in o x zu transformieren, transformiert automatisch o x in o o – wenn das alte „o zuerst" zum neuen „x als zweites" wird, wird das alte „x als zweites" zum neuen „o zuerst", wie bei unserer Reise in §I/6 von A nach B – und jedes Mal sind wir bereit, neu anzufangen.) Dies gibt uns einen zweiten Moment; und mit fortgesetzter Wiederholung erhalten wir so viele Momente, wie es uns beliebt, wobei das Ding als Ganzes unverändert bleibt.

4. Wir wissen jedoch, dass die Struktur hierarchisch ist; und „die Zeit muss kommen", da sich das Ding als Ganzes verändert – so wie $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{o}\,\mathrm{x}\end{matrix}$ zu $\begin{matrix}\mathrm{o}\,\mathrm{o}\\ \mathrm{x}\,\mathrm{o}\end{matrix}$ wird, muss auch $\begin{matrix}\mathrm{O}\,\mathrm{O}\\ \mathrm{O}\,\mathrm{X}\end{matrix}$ zu $\begin{matrix}\mathrm{O}\,\mathrm{O}\\ \mathrm{X}\,\mathrm{O}\end{matrix}$ werden. Wie oft muss die Transformation wiederholt werden, bis die Transformation selbst transformiert wird? Wie viele Momente dauert ein Ding an? Nehmen wir einmal an, dass es eine

bestimmte begrenzte Anzahl von Momenten andauert, sagen wir einhundert. Nach hundert Momenten verändert sich also das Ding und nach hundert weiteren Momenten verändert es sich wieder und nach noch einmal hundert Momenten verändert es sich noch einmal und so weiter. Es wird deutlich, dass wir tatsächlich aber keine Kombination von Nicht-Veränderung und Veränderung haben, sondern zwei unterschiedliche *Geschwindigkeiten von Veränderung*, eine schnelle und eine langsame, so wie zwei ineinander greifende Zahnräder, von denen sich eines einmal dreht, während sich das andere hundertmal dreht. Und wir erkennen, dass diese Herangehensweise es nicht schafft, uns die Idee von Dauer zu vermitteln; denn wenn wir dafür sorgen, dass sich das große Zahnrad wirklich nicht verändert, indem wir es festhalten, ist auch das kleine Zahnrad gezwungen anzuhalten. Auf ähnliche Weise sagen wir nicht „eine Minute *dauert* sechzig Sekunden", sondern „eine Minute *hat* sechzig Sekunden" – es würde uns niemals einfallen, die Zeit einer Minute mit einer Stoppuhr zu nehmen. Um Dauer zu erhalten, muss der *Unterschied* zwischen der Nicht-Veränderung und der Veränderung absolut sein: Die Nicht-Veränderung muss unveränderlich sein, wie sehr sich *auch immer* die Veränderung verändert.[j] Wenn ein Ding *andauert*, dann dauert es für immer an. Ein Ding ist ewig.

5. Ein Ding verändert sich also nach einer *Unendlichkeit* von Momenten. Und da die Struktur hierarchisch ist, muss jeder Moment selbst eine Unendlichkeit von Momenten niedrigerer Ordnung dauern, bevor er dem nächsten Moment den Platz räumen kann. Und natürlich gilt dasselbe für jeden dieser geringeren Momente. Vielleicht hat es den Anschein, dass mit so einer Überfüllung an Ewigkeiten keine Veränderung jemals auf irgendeiner Ebene stattfinden kann. Aber wir müssen uns vorsehen, dass wir keine vorgefassten Vorstellungen von Zeit einbringen: Genau wie es nicht eine Struktur *in* Raum, sondern eine Struktur *von* Raum (unter anderen Dingen) ist – siehe §I/2 –, genauso ist die Struktur nicht *in* Zeit, sondern *von* Zeit. Somit sind wir keineswegs verpflichtet anzunehmen, dass der jeweilige Moment dieselbe Länge *absoluter* Zeit wie sein Vorgänger anhält; denn wir sind „absoluter Zeit" nicht begegnet. Wenn wir ein gegebenes Ding als *ewig* auffassen, dann wird natürlich jeder der unendlichen Momente, die es andauert, von derselben Dauer sein – eine Einheit. Aber wenn sich dieses ewige Ding verändern (oder transformieren) soll, dann muss sich diese unendliche Reihe von Momenten offensichtlich *beschleunigen*. Wenn jeder nachfolgende Moment ein echter Bruch seines Vorgängers ist (weniger als die Ganzheit**), dann wird die ganze unendliche Serie früher oder später zu einem Ende kommen.

6. Jetzt sehen wir, dass *drei* Ebenen der Hierarchie beteiligt sind: Oben, auf der allgemeinsten Ebene der drei, haben wir ein Ding, das auf ewig

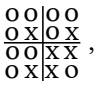
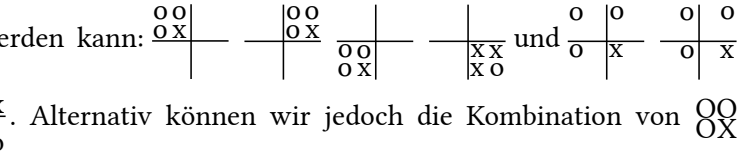
unverändert andauert; darunter haben wir ein Ding, das sich in regelmäßigen Intervallen von der Dauer einer Einheit, eines Moments, verändert; darunter wiederum haben wir in *jedem* dieser regelmäßigen Intervalle, in *jedem* dieser Momente, eine unendliche Reihe von Momenten niedrigerer Ordnung, die sich beschleunigen und zu einem Ende kommen. Jetzt müssen wir nur ein *ewiges* Ding von noch höherer Ordnung der Verallgemeinerung mit einbeziehen, um zu erkennen, dass sich unser vormals ewiges Ding jetzt in regelmäßigen Intervallen verändern wird, dass das Ding, das sich vormals in regelmäßigen Intervallen veränderte, seine Veränderungen beschleunigen wird (und die Reihen von Veränderungen, die in regelmäßigen Intervallen wiederholt zu einem Ende kommen), und dass die vormals sich beschleunigenden Reihen doppelt beschleunigende Reihen von Reihen sein werden. Es besteht keine Schwierigkeit, das Schema unendlich in beide Richtungen der Hierarchie auszuweiten; und wenn wir das getan haben, sehen wir, dass es keinen Platz für irgendetwas gibt, das absolut für immer andauert, und dass es keinen Platz für irgendetwas gibt, das absolut ohne Dauer ist.[k]

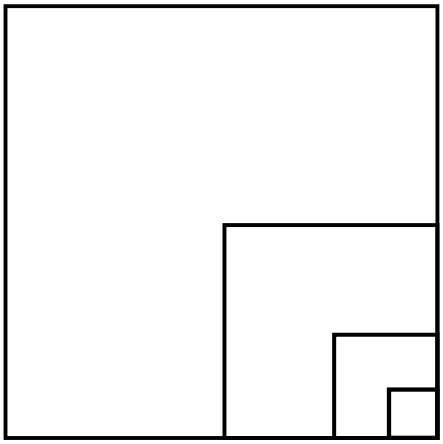
7. Wir können ein Ding durch O darstellen. Dies ist allerdings ewig. Um die Struktur der Veränderung zu sehen, müssen wir zur 4-Symbole-Darstellung übergehen $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ , bei der o und x Dinge auf der nächst niedrigeren Ebene der Verallgemeinerung sind. Aus §3 wird ersichtlich, dass O das *konstante* Austauschverfahren von Spalten ist: $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ wird zu $\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}$ und dann wird $\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}$ zu $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ und so weiter, bis ins Unendliche. Aber jetzt, da wir herausgefunden haben, dass Momente (oder Dinge) *zu einem Ende kommen*, ist diesbezüglich ein wenig Modifikation erforderlich. In $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ ist o „dieses“ und x ist „jenes“ (d.h. „nicht-dieses“), wie wir in Teil I gesehen haben. Wenn der Moment, der durch einen Austausch von Spalten markiert ist, zu einem Ende kommt, verschwindet „dieses“ völlig und uns bleibt nur noch „jenes“, das natürlich das neue „dieses“ ist. Die o's verschwinden, mit anderen Worten. Wenn also $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ zu $\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}$ geworden ist, erhalten wir nicht, im Gegensatz zu dem, was wir soeben gesagt haben, dasselbe Verfahren einfach im umgekehrten Sinne, d.h. $\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix} \mid \begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$, weil nur noch $x \mid x$ übrig bleibt. In der Wiederholung des Verfahrens nimmt x dieselbe Stelle ein wie o im Original, und O (d.h. „Austausch von Spalten“) wird jetzt durch $\begin{smallmatrix}x&x\\x&o\end{smallmatrix}$ dargestellt. Der zweite Austausch von Spalten wird also $\begin{smallmatrix}x&x\\x&o\end{smallmatrix} \mid \begin{smallmatrix}x&x\\o&x\end{smallmatrix}$ sein, der dritte Austausch wird $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix} \mid \begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}$ sein, der vierte $\begin{smallmatrix}x&x\\x&o\end{smallmatrix} \mid \begin{smallmatrix}x&x\\o&x\end{smallmatrix}$ und so weiter. Es wird offensichtlich, während O konstant ist (auf ewig), werden die Symbole auf der nächst niedrigeren Ebene der Verallgemeinerung zwischen o und x wechseln. (Aus praktischen Gründen können wir das ganze System mit dem Symbol o auf jeder Ebene beginnen, wenn auch in unterschiedlichen Größen, um „dieses“ darzustellen; und dann können wir diesen

gestatten, sich in x zu verändern, wenn das System in Gang gesetzt wird. Aber wir können das nur *unterhalb einer gegebenen Ebene* tun, denn wenn wir nur hoch genug gehen, werden wir immer feststellen, dass das System *schon begonnen* hat. Daher können wir das System nicht an irgendeinem absolut ersten Punkt starten – wir können lediglich „unterwegs dazustoßen". Es wird auch ersichtlich werden, dass das System nicht reversibel ist: Zukunft ist Zukunft und Vergangenheit ist Vergangenheit. Aber dies wird im weiteren Verlauf klarer werden.)

8. Ohne Berücksichtigung anderer Dinge ist Bewusstsein von einem Ding, während dieses andauert, konstant: Und das mag als Ganzheit gelten. Wir können Bewusstsein von einem Ding als die *Intensität* oder *Gewichtung* eines Dinges betrachten – ganz einfach, zu welchem Grad es *ist*. In §I/12*(f)* haben wir angemerkt, dass *jeglicher* Austausch äquivalent zu den beiden anderen zusammen ist. Um also von 1 zu 4 zu gelangen, ist es notwendig, über sowohl 2/3, als auch 3/2 vorzugehen, folglich: $\begin{matrix} o \rightharpoonup o \\ \downarrow \quad \downarrow \\ o \rightarrow x \end{matrix}$. Die Intensität oder Gewichtung muss daher unter den vier Symbolen folgendermaßen aufgeteilt werden: $\begin{matrix} o^{o\rightharpoonup} & o \\ \downarrow & \downarrow \\ o & \rightarrow x^{x} \end{matrix}$ oder $\begin{matrix} 2 & 1 \\ 1 & 2 \end{matrix}$. Das bedeutet, dass die Intensität von o zwei Drittel des Ganzen ist und die von x ein Drittel. (Ein Moment der Reflexion wird bestätigen, dass „dieses" notwendigerweise intensiver ist als „jenes". Visuelle Reflexion wird es hier tun, aber es darf dabei nicht vergessen werden, dass visuelles Erleben, auf das man leicht zurückgreifen kann, strukturell sehr komplex ist – siehe §I/4 – und dass visuelle Beweisführung normalerweise weiteres Zergliedern erfordert, bevor sie Aspekte fundamentaler Struktur enthüllt. Es ist für gewöhnlich weniger irreführend, wenn man in der Begrifflichkeit von Klang oder von Ausdehnung denkt, statt in der Begrifflichkeit von Vision, und es ist auf jeden Fall ratsam, die Beweislage eines Sinnes mit der eines anderen zu überprüfen.) Wenn $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & \end{smallmatrix}$ verschwindet, bleibt uns x, dessen Intensität nur ein Drittel des Ganzen ist. Aber so wie $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & \end{smallmatrix}$ zu x in einem Intensitätsverhältnis von 2:1 steht, so steht $\begin{smallmatrix} x & x \\ x & \end{smallmatrix}$ von niedrigerer Ordnung zu o derselben niedrigeren Ordnung im selben Verhältnis, und so weiter, unendlich. Somit erhalten wir eine Hierarchie der Intensität 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32 … bis ins Unendliche, deren Summe Ganzheit ist. Die Gesamtintensität muss also jederzeit Ganzheit sein, wie wir schon weiter oben angemerkt haben; und wenn das erste Glied dieser Hierarchie, $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & \end{smallmatrix}$ , das 1/2 der Gesamtintensität ausmacht, verschwindet, ist es notwendig, die Intensität des Rests zu verstärken, um den Verlust wettzumachen; um dies zu tun, müssen wir x, wenn es $\begin{smallmatrix} x & x \\ x & \end{smallmatrix}$ wird, entsprechend *schneller sein* (oder *existieren*) lassen. Dies wird

natürlich bewerkstelligt, indem wir die Existenzgeschwindigkeit jedes nachfolgenden Moments *verdoppeln* (d.h., die relative Länge *halbieren*). (Wenn das erste Glied von 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + … verschwindet, ist es nur erforderlich, den Rest, 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + …, zu verdoppeln, um den *Status quo* wiederherzustellen.)

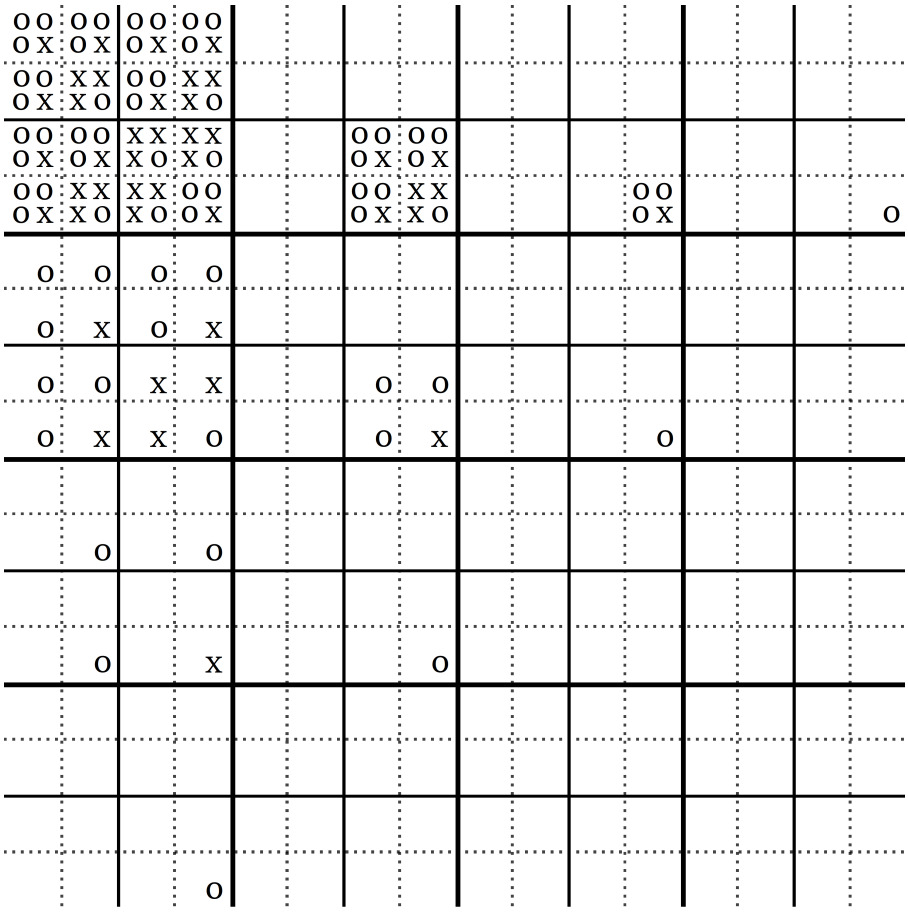
9. Wenn wir uns der 16-gliedrigen Darstellung zuwenden, wird deutlicher, was da vor sich geht. Diese Darstellung,  , kombiniert zwei aneinander angrenzende Ebenen der Verallgemeinerung: Es ist eine Kombination von und . Aber wir sehen, dass diese Kombination auf zwei Arten hergestellt werden kann:  . Alternativ können wir jedoch die Kombination von  und  nicht als die von zwei aneinander angrenzenden Ebenen der Verallgemeinerung auffassen, sondern als die Kombination von *Gegenwart* und *Zukunft* auf derselben Ebene der Verallgemeinerung; und auch diese kann natürlich auf diese zwei Arten hergestellt werden. Wenn wir darüber hinaus die *erste* dieser zwei Arten, wie die Kombination von  und  hergestellt werden kann, als die Kombination zweier aneinander angrenzender, gleichermaßen gegenwärtiger Ebenen der Verallgemeinerung auffassen, dann müssen wir die *zweite* Art als die Kombination des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, beide auf derselben Ebene der Verallgemeinerung, auffassen; und natürlich *umgekehrt*. Das bedeutet, vom Standpunkt des  kann  entweder als *gegenwärtig, aber von niedrigerer Ordnung* oder als *von derselben Ordnung, aber zukünftig*, aufgefasst werden. (Und natürlich, vom Standpunkt des  kann  entweder als *gegenwärtig, aber von höherer Ordnung* oder als *von derselben Ordnung, aber vergangen*, aufgefasst werden.) Mit anderen Worten, die Hierarchie des Allgemeinen/Speziellen kann ebenso gut – oder vielmehr, *muss zugleich* – als vergangen, gegenwärtig und zukünftig auf jeder beliebigen Ebene der Verallgemeinerung aufgefasst werden. (Eine einfache Illustration kann gegeben werden. Man erwäge diese Figur:



Sie präsentiert sich *entweder* als ein großes Quadrat, das eine Anzahl von zunehmend kleiner werdenden Quadraten umschließt, die sich alle auf einer Fläche im selben Abstand vom Beobachter befinden, *oder* als eine Anzahl von Quadraten gleicher Größe, aber auf getrennten Flächen in zunehmend größer werdendem Abstand vom Beobachter, die den Eindruck eines Korridors vermitteln. Lediglich eine kleine Änderung der Aufmerksamkeit wird benötigt, um von einem Aspekt zum anderen umzuschalten. In fundamentaler Struktur treten allerdings *beide* Aspekte gleichwertig zutage.) Dies gestattet uns, das ermüdende Paradox loszuwerden (das von Augustinus bemerkt, aber nicht gelöst wurde), dass wir, (I) da die Vergangenheit vorüber und vorbei ist und die Zukunft noch nicht eingetreten ist, in der Gegenwart unmöglich etwas über sie wissen können und es (II) trotzdem gegenwärtige Wahrnehmung und Wissen von Vergangenheit und Zukunft gibt (Erinnerung ist jedem vertraut[l] und Retrokognition und Präkognition sind wohlbekannte Vorkommnisse; allerdings ist klar, dass Gewahrsein von Bewegung oder Veränderung von Substanz unmittelbarere Beweise liefert[m]) – selbst die Worte *vergangen* und *zukünftig* würden nicht existieren, wenn ein Erleben dessen, wofür sie stehen, von Grund auf unmöglich wäre.[n]

10. *Vergangenheit* und *Zukunft* (wie auch die Gegenwart) existieren in der Gegenwart; aber sie existieren *als* Vergangenheit und *als* Zukunft (obwohl das, was genau das Vergangensein der Vergangenheit – „dies ist vorüber und vorbei“ – und die Zukünftigkeit der Zukunft – „dies ist noch nicht eingetreten“ – ausmacht, erst an späterer Stelle klar werden wird, wenn wir die Natur von Absicht erörtern.) Und da jede „Gegenwart“ eine sich selbst genügende Totalität ist, komplett mit der gesamten Vergangenheit und der gesamten Zukunft, ist es sinnlos zu fragen, ob die Vergangenheit und die Zukunft, die in der Gegenwart existieren, dieselben sind, wie die *wirkliche*

Vergangenheit oder Zukunft, was heißen soll, als die Gegenwart, die in der Vergangenheit *existierte*, und die Gegenwart, die in der Zukunft *existieren wird*: „Die Gegenwart, die in der Vergangenheit existierte“ ist einfach nur eine andere Ausdrucksweise für „die Vergangenheit, die in der Gegenwart existiert“.[o] Daraus geht hervor, wann immer wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erörtern, erörtern wir die gegenwärtige Hierarchie, und wann immer wir die gegenwärtige Hierarchie erörtern, erörtern wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die beiden Aspekte sind strikt austauschbar:



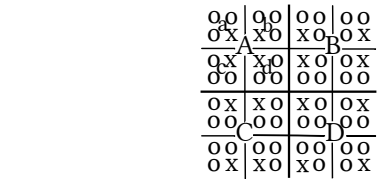
11. In §3 haben wir den Austausch von Spalten stellvertretend für alle drei möglichen Austauschverfahren hergenommen: (I) den Austausch von Spalten, (II) von Reihen und (III) beiden zusammen. Jetzt müssen wir zwischen ihnen unterscheiden. Unter Vernachlässigung des Null-Verfahrens ohne Austausch können wir ein Ding als die Überlagerung dieser

drei Austauschverfahren betrachten (§I/13). In §8 haben wir gesehen, dass $\begin{smallmatrix}o&o\\o\end{smallmatrix}$ („dieses“) die doppelte Intensität oder Gewichtung von $\begin{smallmatrix}x&x\\x\end{smallmatrix}$ („jenem“) besitzt, und dies trifft offensichtlich für jedes der drei möglichen Austauschverfahren zu. Aber dies bürdet den Intensitäten der drei Austauschverfahren *relativ zueinander* keinerlei Beschränkung auf: *Was* diese relativen Intensitäten sein sollen, ist für fundamentale Struktur eine Angelegenheit völliger Indifferenz. Wir wollen daher praktische Zahlenwerte wählen; nehmen wir einmal an, die Gewichtung des Austauschs von Spalten, $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix} \mid \begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}$, ist ein Halb des Ganzen, des Austauschs von Reihen, $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\\\hline o&x\\o&o\end{smallmatrix}$, ein Drittel und des Austauschs von beiden, $\begin{smallmatrix}o&o\mid\\o&x\mid\\\hline&x&o\\&o&o\end{smallmatrix}$, ein Sechstel, was zusammen Ganzheit ergibt. Beim Austausch von Spalten wird also „dieses“ $[\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}]$ den Wert 6/18 und „jenes“ $[\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}]$ den Wert 3/18 haben; beim Austausch von Reihen wird „dieses“ $[\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}]$ den Wert 4/18 und „jenes“ $[\begin{smallmatrix}o&x\\o&o\end{smallmatrix}]$ den Wert 2/18 haben; und beim Austausch von beiden wird „dieses“ $[\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}]$ den Wert 2/18 und „jenes“ $[\begin{smallmatrix}x&o\\o&o\end{smallmatrix}]$ den Wert 1/18 haben. Es lässt sich beobachten, dass die drei „dieses“ $[\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}]$ nicht unterscheidbar sind, was bei den drei „jenes“ $[\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}, \begin{smallmatrix}o&x\\o&o\end{smallmatrix}, \begin{smallmatrix}x&o\\o&o\end{smallmatrix}]$ dagegen nicht der Fall ist; und dass wir folglich einfach nur ein einzelnes „dieses“ vom Wert 12/18 oder 2/3 haben und drei separate „jenes“ vom jeweiligen Wert von 3/18, 2/18 und 1/18, zusammen 1/3. *Egal, wie die Gewichtung der drei Austauschverfahren auch sein mag, die Gewichtung von „dieses“ ist immer das Doppelte der kombinierten Gewichtung der drei „jenes“.* Das bedeutet im Endeffekt, wie sehr die relativen Gewichtungen der drei „jenes“ auch untereinander variieren mögen, die Gewichtung von „dieses“ bleibt konstant.

12. Jetzt stellt sich die Frage, *welcher* dieser drei möglichen Austauschvorgänge derjenige ist, der stattfindet, wenn die Zeit kommt, dass „dieses“ verschwindet und „jenes“ zu „dieses“ wird. In §7 haben wir gesagt, dass ein Ding, O, das *konstante* Verfahren des Austauschs von Spalten bis ins Unendliche ist. Dies trifft allerdings gleichermaßen zu für den Austausch von Reihen und von sowohl Spalten als auch Reihen. Mit anderen Worten, O ist einfach nur das konstante Verfahren des Austauschs, egal ob von Spalten, von Reihen oder von beiden. Jedes beliebige oder alle dieser Austauschverfahren sind O. Wir werden gleich sehen, dass die Konstanz von O durch die Verteilung der Gewichtung unter den drei möglichen Austauschverfahren, die stattfinden können, nicht beeinträchtigt wird. Eine vereinfachte Illustration mag dies verdeutlichen. Angenommen, mein Zimmer enthält einen Stuhl, einen Tisch, ein Bett und einen Schrank. Falls kein weiteres Möbelstück im Zimmer ist, wird der Stuhl als Stuhl *determiniert*,

indem er *nicht* der Tisch ist, *nicht* das Bett und *nicht* der Schrank. Mit anderen Worten, das Möbelstück in meinem Zimmer, das nicht-der-Tisch, nicht-das-Bett und nicht-der-Schrank ist, ist der Stuhl. Aber so lange diese Determinierungen in *gewissem* Ausmaß anwesend sind, spielt es überhaupt keine Rolle, worauf die Betonung gelegt wird. Die Frage des *Grades*, sozusagen, stellt sich nicht. Falls ich beim Vorgang, mich hinzusetzen und zu schreiben, dem Stuhl Aufmerksamkeit widme, wird er sich mir sehr stark als nicht-der-Tisch präsentieren, aber vielleicht nur ganz schwach als nicht-der-Schrank und fast gar nicht als nicht-das-Bett; aber wenn ich ihm Aufmerksamkeit widme, wenn ich mich schläfrig fühle, wird er äußerst stark als nicht-das-Bett präsent sein und viel weniger als nicht-der-Tisch und nicht-der-Schrank. In beiden Fällen behält der Stuhl seine Identität unverändert bei als „das Möbelstück, das weder Tisch, noch Bett, noch Schrank ist".

13. Wir wollen nun zwei angrenzende Ebenen der Verallgemeinerung erwägen, O und o, wobei O einen Moment lang andauert, während o eine Unendlichkeit von Transformationen in einer beschleunigenden Serie durchläuft. Aber die Symbole O und o geben einfach nur das unmittelbare Ding wieder (§I/15) und wir wollen ja die *Struktur* des Dinges sehen. Daher müssen wir jedes Ding in der Form $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ hinschreiben und entsprechend erweitern. Außerdem wollen wir die Struktur der zwei angrenzenden Ebenen gleichzeitig sehen. Dies ergibt die Figur aus §I/16 *(h)*, also:




. (Diese Figur ist nicht maßstabsgetreu: sie sollte ein Viertel dieser Größe haben.) Wir sehen, dass O durch $\begin{smallmatrix}A&B\\C&D\end{smallmatrix}$ dargestellt wird und o durch $\begin{smallmatrix}a&b\\c&d\end{smallmatrix}$. (Man bemerke, dass zum Beispiel D einfach $\begin{smallmatrix}a&b\\c&d\end{smallmatrix}$ mit einem Austausch von sowohl Spalten als auch Reihen ist, d.h. $\begin{smallmatrix}d&c\\b&a\end{smallmatrix}$, und ähnlich verhält es sich mit B und C.) Nehmen wir einmal an, dass auf der niedrigeren Ebene ein wiederholter Austausch von Spalten (a-b, c-d) stattfindet. Dies wird natürlich in allen vier Vierteln stattfinden, A, B, C und D. Weiter wollen wir annehmen, dass als Ausgangspunkt die relativen Gewichtungen der drei möglichen Austauschverfahren von O sich 1(A-B) : 2(A-D) : 3(A-C) verhalten. In §7 haben wir gesehen, wann immer ein Austausch stattfindet, sagen wir mal $\begin{smallmatrix}o&o\\o&x\end{smallmatrix}$ | $\begin{smallmatrix}o&o\\x&o\end{smallmatrix}$, dann ist es tatsächlich nicht einfach nur ein Austausch, sondern ein Verschwinden von $\begin{smallmatrix}o&o\\o&\end{smallmatrix}$, bei dem lediglich x zurückbleibt. Dieses x ist dann das frische $\begin{smallmatrix}x&x\\x&o\end{smallmatrix}$, das wiederum zu o wird und so weiter. Mit anderen Worten, jedes Mal wenn das, was wir als einen

Austausch dargestellt haben, stattfindet, *verlieren Dinge eine Dimension*. Diese Aussage kann umgekehrt werden und wir können sagen, jedes Mal wenn die Gegenwart in die Zukunft voranschreitet, *gewinnt sie eine Dimension hinzu*, mit der Konsequenz, dass unmittelbar zukünftige Dinge, wenn sie gegenwärtig werden, notwendigerweise mit einer Dimension weniger erscheinen werden. Wenn auch, von einem Standpunkt aus, O konstant während der gesamten Serie von Austauschvorgängen bleibt (es *ist* die Serie von Austauschvorgängen von beliebiger Art oder von allen drei möglichen Arten), verschwindet O, von einem anderen Standpunkt aus, jedes Mal, wenn ein Austausch stattfindet, und wird durch ein *anderes* O ersetzt, das sich von dem früheren O nur darin unterscheidet, dass es, weil es im Vergleich zu ihm *zukünftig* war (oder von *niedrigerer Ordnung* – siehe §9), relativ zu ihm eine zweite Dimension besitzt. Diese Aussage müssen wir sofort einschränken. Der Verlust einer Dimension findet nicht auf der Ebene von O statt, sondern von o, das sich auf einer niedrigeren Ebene der Verallgemeinerung befindet; und richtigerweise sollten wir sagen, dass O jedes Mal einen *infinitesimalen Bruchteil* seiner einen Dimension verliert, wenn es auf der Ebene von o den Verlust einer Dimension gibt. Auf ähnliche Weise ist O's Nachfolger nur *infinitesimal* zukünftig oder von niedrigerer Ordnung. Mit anderen Worten, O's Dimension ist von höherer Ordnung als die von o. Aber die Erwägung von O's möglichen Austauschvorgängen findet auf der Ebene von o statt, wie wir aus der oben angeführten Notwendigkeit, O in der reflexiven Form $\begin{smallmatrix} o & o \\ o & x \end{smallmatrix}$ zu schreiben, schließen können. Es muss deshalb verstanden werden, dass jedesmal wenn wir sagen, dass jedes zukünftige O eine Dimension mehr als das gegenwärtige O hat, die fragliche Dimension eine Dimension von o ist, nicht von O. Das ursprüngliche O hat also, solange es gegenwärtig ist, eine Dimension: Sein Nachfolger hat, solange er zukünftig ist, zwei Dimensionen und wenn dieser gegenwärtig wird, erscheint er mit einer Dimension, wie sein Vorgänger, solange dieser gegenwärtig war. Aber das ursprüngliche O hat jetzt keine Dimension; denn es ist verschwunden. (Das soll besagen, o ist verschwunden: O ist tatsächlich nicht mehr als infinitesimal dem Punkt des Verschwindens näher – das bedeutet, es bleibt absolut dasselbe, im landläufigen Sinn des Wortes. Aber wir müssen daran denken, dass Veränderungen in der internen Aufteilung der Gewichtung eines Dinges – das heißt, der Gewichtung seiner Gestaltungen – es nicht beeinträchtigen.) Relativ gesprochen hat also jedes zukünftige O eine Dimension auf der Ebene von o mehr als das jeweils gegenwärtige O, obwohl es lediglich eine Dimension hat, wenn es selbst gegenwärtig ist. Wenn also die relativen Gewichtungen möglicher Austauschvorgänge des ursprünglichen O im Verhältnis 3:2:1 stehen, werden die relativen Gewichtungen des nachfolgenden O, wenn es gegenwärtig wird, im Verhältnis 9:4:1 stehen, das heißt, mit allen Zahlen quadriert. Demzufolge wird das nächste O relative

Gewichtungen von 81:16:1 haben und so weiter. Es ist offensichtlich, erstens, dass der gewichtigste der möglichen Austauschvorgänge immer mehr dahin tendiert, die anderen zu dominieren und sozusagen alles Gewicht auf sich zu ziehen; und zweitens, dass es das *gesamte* Gewicht erst nach einer Unendlichkeit von Quadrierungen, das heißt, Austauschvorgängen auf der Ebene von o, auf sich ziehen kann. Sobald einer der drei möglichen Austauschvorgänge das gesamte Gewicht auf sich gezogen und seine Rivalen gänzlich eliminiert hat, findet jener Austausch statt (auf der Ebene von O).[p] In dem Fall, den wir hier erwägen, wird es Austausch von Reihen sein, d.h. von A mit C und von B mit D. Man beachte, dass dieser Austausch ganz und gar unabhängig ist von der Art des Austauschs, der auf der nächst niedrigeren Ebene stattfindet: Austausch von Reihen auf der Ebene von O erfordert nicht im geringsten, dass der Austausch auf der Ebene von o auch der von Reihen gewesen sein sollte.

(Unvollendet)

*Anmerkungen:*

j. Das lässt natürlich unterschiedliche *relative* Geschwindigkeiten der Veränderung oder Frequenzen auf derselben Ebene zu. Die Größenverhältnisse zwischen solchen Frequenzen würden willkürlich erscheinen, aber es ist klar, dass sie sich nur diskontinuierlich verändern können. Mit anderen Worten, die *Substanz* meiner Welt (wirklich und vorgestellt) zu jeglichem Zeitpunkt ist nicht von fundamentaler Struktur vorgeschrieben und verschwindet abrupt. (Siehe KN, RŪPA [C].) Die einzige Veränderung, die vom Textkörper dieser Notiz in ihrer gegenwärtigen unvollständigen Form erwogen wird, ist Veränderung der Orientierung oder Perspektive. Dauer erfordert nicht Veränderung von Substanz, auch wenn es umgekehrt nicht zutreffend ist. (Könnte es nicht sein, dass bei jeder Veränderung der Orientierung in der Welt eines Sinnes eine korrespondierende Veränderung von Substanz in der Welt jedes der anderen Sinne stattfindet? Das lässt sich teilweise beobachten, zumindest im Fall absichtlicher körperlicher Handlung, die in der Tat auch die Substanz ihrer eigenen Welt zu verändern scheint – so wenn die linke Hand die Welt der rechten umändert. Aber diese Annahme ist nicht ganz ohne ihre eigenen Schwierigkeiten.)

Die „Nicht-Veränderung“, um die es hier geht, darf auf keinen Fall mit dem verwechselt werden, was in ATTĀ als „extra-temporales veränderungsloses ›Selbst‹“ beschrieben wird. Das Erleben des angenommenen

Subjekts oder „Selbst“ (ein möchtegern-extra-temporales persönliches *Nunc stans*, ein stillstehendes Jetzt) ist eine unnötige (wenn auch anfangslose) Aufpfropfung oder ein Parasit auf der Struktur, die wir jetzt erörtern. Siehe CETANĀ [F]. (Vgl. in diesem Zusammenhang die zweideutige existenzialistische Haltung, die von M. Wyschogrod in *Kierkegaard and Heidegger* (The Ontology of Existence), Routledge & Kegan Paul, London 1954, diskutiert wird.)

k. Es wäre ein Fehler zu versuchen, eine Position außerhalb des ganzen Systems einzunehmen, um es als von der Zukunft in die Vergangenheit durch einen „gegenwärtigen Moment“ vorbeiziehend zu visualisieren, in einer Art universaler Zeit. Auf jeder gegebenen Ebene der Verallgemeinerung dauert der „gegenwärtige Moment“ eine ganze Ewigkeit relativ zur nächst niedrigeren Ebene und für das System als Ganzes gibt es daher so etwas wie einen „gegenwärtigen Moment“ nicht; auch hat das System keinerlei Außen (nicht einmal ein vorgestelltes), von dem aus es „als Ganzes“ betrachtet werden könnte.

l. Alle Erinnerung beinhaltet Wahrnehmung der Vergangenheit, aber Wahrnehmung der Vergangenheit an sich ist nicht *Erinnerung*. Die Frage des Erinnerns beschäftigt uns allerdings nicht weiter in diesen *Notizen*. (Die Aufmerksamkeit, die wir dem widmen, was gerade gegenwärtig ist, wird zweifellos ständig an Gewichtung zunehmen, im Vergleich zu allem, was nicht dahin gelangt, gegenwärtig zu sein.)

m. Weder Bewegung noch Veränderung von Substanz sind fundamental: Fundamentale Struktur ist *notwendig*, damit sie *möglich* sein können, und dies gilt auch für ihre jeweiligen *Zeiten* (siehe §II/4 [*j*]). Mit anderen Worten, die Zeit (vergangen, gegenwärtig, zukünftig), die in Bewegung und Veränderung von Substanz manifest ist, hängt ab von, aber teilt nicht, die Struktur der Zeit, die auf diesen Seiten erörtert wird. Im Fall von Bewegung ist sie lediglich die Zeit der Hierarchie von Bewegungsbahnen (siehe PAṬICCASAMUPPĀDA [C]) und ihre Struktur ist daher die der geraden Linie (siehe §I/13): Die Zeit von Bewegung ist, mit anderen Worten, vollkommen homogen und unendlich unterteilbar. Daher macht diese Zeit für sich genommen keinen Unterschied zwischen *vergangen*, *gegenwärtig* und *zukünftig* und muss notwendigerweise auf einer Sub-Struktur beruhen, die diesen Worten dann doch Bedeutung verleiht. In fundamentaler Zeit ist jede Einheit – jeder Moment – absolut unteilbar, weil angrenzende Ebenen heterogen sind.

n. McTaggart hat argumentiert (*a.a.O.*, §§325 ff.). dass die Vorstellungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die wesentliche Merkmale von Veränderung und Zeit sind, einen Widerspruch beinhalten, der nur in einem unendlichen Regress gelöst werden kann. Dieser Regress,

behauptet er, ist bösartig und daher sind Veränderung und Zeit „unwirklich“. Es ist natürlich klar, dass Wahrnehmung von Bewegung und somit von Zeit in der Tat einen unendlichen reflexiven (oder vielmehr prä-reflexiven) Regress beinhaltet. Wir nehmen gleichmäßige Bewegung wahr; wir nehmen beschleunigte Bewegung wahr und erkennen sie als solche; vielleicht können wir auch doppelt beschleunigte Bewegung erkennen; und die Vorstellung von noch höherer Ordnung der Beschleunigung ist für uns vollkommen akzeptabel, ohne festes Limit: All das käme nicht in Frage, wenn Zeit nicht eine unendlich regressive hierarchische Struktur hätte. Wenn dieser Regress bösartig sein sollte, dann um so schlimmer für die Tugend. Aber siehe §I/15 *(g)*, der zeigt, dass er nicht wirklich bösartig ist.

o. Diese Bemerkungen bedeuten nicht, dass die Gegenwart, die in der Zukunft *existieren wird, jetzt* determiniert oder vorherbestimmt ist; im Gegenteil, sie ist (wie wir sehen werden) *unter*-determiniert – genau das macht sie *zukünftig*. Auf ähnliche Weise ist die Vergangenheit *jetzt* das, was *über*-determiniert ist.

p. §II/4 *(j)* besagt wohl, dass drei verschiedene Frequenzen mitspielen, die sich alle gemeinsam dem Unendlichen annähern. Das macht die Arithmetik komplizierter, kann aber das letztendliche Auftauchen eines dominierenden Austauschvorganges wohl kaum verhindern. (Wenn sie nicht alle zusammen quadriert werden sollen, müssen die relativen Gewichtungen a: b: c: vor jedem Quadrieren ins Absolut gesetzt werden:
$\frac{a}{a+b+c}$ , $\frac{b}{a+b+c}$ , $\frac{c}{a+b+c}$ .)

{** Um den Unterschied von *unit* und *unity* (ein Wortspiel?) zu verdeutlichen, wurde in FS ersteres mit „Einheit“ und letzteres mit „Ganzheit“ übersetzt.}

# 5. Glossar und Zusätzliche Texte

## Glossar I

Dieses Pāli-Deutsch Glossar enthält alle Pālibegriffe, die in den *Notizen zu Dhamma* verwendet werden, zusammen mit ihrer (manchmal nur annäherungsweisen) deutschen Bedeutung. Von zusammengesetzten Begriffen wurden nur die Einzelelemente angegeben. Begriffe, die in Pālizitaten auftauchen, deren Bedeutung aus der beigestellten Übersetzung erschlossen werden kann, wurden nicht immer aufgeführt.

*Akālika* – zeitlos, nicht zeitlich

*akusala* – unheilsam, nicht förderlich

*acinteyya* – nicht ausdenkbar, jenseits der Spekulation

*ajjhatta* – innerlich, subjektiv (Ggt.: *bahiddhā*)

*añña* – ander(er) (Ggt.: *sa*)

*aṭṭhapurisapuggalā* – (die) acht menschlichen/männlichen Individuen

*atakkāvacara* – nicht im Bereich der Logik / des (Aus-)Denkens

*atidhāvati* – über das Ziel hinaus rennen, bzw. -schießen

*attavāda* – Glaube an ein Selbst

*attā* – Selbst

*atthi* – es gibt, es ist

*adhivacana* – Bezeichnung

*anattā* – Nicht-Selbst

*anāgāmī* – Nicht-Wiederkehrer

*anicca* – unbeständig

*aniccatā* – Unbeständigkeit

*anidassana* – nicht-charakterisieren(d), nicht-anzeigen(d)

*anupādisesa* – restlos, ohne Überbleibsel

*anuruddha-paṭiviruddha* – zustimmen-&-ablehnen; annehmen-&-zurückweisen; anziehen-&-abstoßen

*anuloma* – mit dem Strich, konform (Ggt.: *paṭiloma*)

*anulomikāya khantiyā samannāgato* – ein mit übereinstimmender Duldung Versehener

*anvaya* – Schlussfolgerung

*aparapaccayā* – nicht von anderen abhängig

*apuñña* – Unverdienst
*abhijjhā* – Habgier
*abhisaṅkharoti* – gestalten, bestimmen
*abhisaṅkhāra = saṅkhāra*
*abhisañcetayati* – beabsichtigen, wollen
*arahat* – wörtl.: ein Würdiger, Arahant
*arahattā* – Arahantschaft
*ariya* – Edler (Ggt: *puthujjana*)
*ariyasāvaka* – Edler Schüler
*arūpa* – formlos, nicht materiell
*avijjā* – Unwissenheit, Wahnwissen (Ggt.: *vijjā*)
*asaṅkhata* – ungestaltet, nicht bedingt
*asmimāna* – „(Ich)bin"-Dünkel; („Dünkel", *māna*, ist als Kreuzung zwischen „Konzept" und „Stolz" zu verstehen. *Asmi* heißt „Ich bin", ohne das Personalpronomen, wie das lateinische „*sum*"; aber einfach nur „bin" ist zu schwach, um die Bedeutung von *asmi* zu vermitteln, und *aham asmi* („*ego sum*") betont das „Ich" auf eine Weise, die durch „Ich bin" nicht ausreichend wiedergegeben wird.)
*asmī ti chanda* – „Ich bin"-Antrieb/-Wille (Siehe *asmimāna*)
*assāsapassāsā* – Ein-&Ausatmungen
*assutavā* – nicht unterrichtet

*Ākāsa* – Raum
*ākiñcaññāyatana* – Nichtsheitgebiet, Nicht-Etwas-Gebiet
*āneñja* – Unverstörbarkeit, Unerschütterlichkeit, Unverrückbarkeit
*āyatana* – Grundlage, Gebiet
*āyusaṅkhāra* – Gestaltung des Lebens, Lebensbedingung
*āsava* – Trieb

*Idha* – hier
*indriya* - Fähigkeit

*Ucchedadiṭṭhi* – Vernichtungsansicht (Ggt.: *sassatadiṭṭhi*)
*upajjhāya* – Ordinationsgeber, Mentor eines *bhikkhu*
*upavicarati* - herantreten, sich mit etwas beschäftigen
*upādāna* – Festhalten, Anhaften, Ergreifen
*upekkhā* – Gleichmut

*Etaṁ* – dies, das

*Opanayika* – führend, leitend

*Kamma* – Handlung
*kāya* – Körper, Gruppe, Ansammlung
*kāyika* – körperlich
*kālika* – zeitlich, in der Zeit ablaufend
*kuṭi* – Hütte (eines *bhikkhu*)
*kusala* – heilsam, förderlich

*Khandha* – (Daseins-)Gruppe, Aggregat, Haufen

*Gotrabhu* – einer, der zur Linie / zum Klan gehört; Mylius: Buddhistischer Bekehrter

*Cakkhu* – Auge
*citta* – Geist (im Ggs. zum Materiellen), Bewusstsein, Gemüt, Geisteszustand, Herz, Zweck, (bewusstes) Erleben u.a. (*Citta* ist manchmal synonym zu *mano* {z.B. Vinaya Pr.3} und manchmal nicht; gelegentlich ist es äquivalent zu *viññāṇa* in gewissen Zusammenhängen; mit *cetanā* verwandt, aber allgemeiner. Die genaue Bedeutung muss in jedem Zusammenhang neu erschlossen werden.)
*cittavīthi* – Geistmomentreihe, Bewusstseinsprozess
*cetanā* – Absicht, Wollen, Wille
*cetasika* – geistig (siehe *citta*)

*Ǯarā* – Altern, Verfall
*jāti* – Geburt

*Ǯhāna* – Meditation, meditative Vertiefung

*Ñāṇa* - Wissen

*Takka* – Denken, Vernunft, Logik
*taṇhā* – Begehren
*Tathāgata* – (normalerweise unübersetzte Bezeichnung für den) Buddha, der „So-Gegangene“
*Tāvatiṁsa* – „Himmel der Dreiunddreißig“

*Ŧheta* – verlässlich, wirklich, wahr

*Diṭṭhi* – (normalerweise: falsche) Ansicht
*diṭṭhigata* – hingehend zu, verwickelt sein in (falsche) Ansicht
*diṭṭhisampanna* – einer, der (richtige) Ansicht erlangt hat (= *sotāpanna*)

*dukkha* – Unangenehmes, Leid, Nicht-Zufriedenstellendes, Dukkha (Ggt.: *sukha*)

*dutiya/tatiya tappurisa* – akkusatives/instrumentatives abhängig bestimmendes Kompositum (grammatische Fachausdrücke)

*dussīla* – unmoralisch, von schlechter Tugend

*domanassa* – Trauer

*dosa* – Hass

*dvayaṁ* – Zweiheit, Dualität

*Dhamma* – Ding, Abbildung, Idee, Essenz, Universales, Lehre, Die Lehre, Natur, Naturgesetz, Ethik, ethisches Gesetz, Eigenschaft, Charakter usw. (vgl. das heraklitische „logos“).

*dhamm'anvaya* – schlussfolgernde Anwendbarkeit des Dhamma auf Vergangenheit und Zukunft

*dhammānusārī* – Dhammaergebener, -nachfolger (Gegenstück: *saddhānusārī*)

*dhātu* – Element, Artung, Eigenschaft

*Nāma* – Name

*nāmarūpa* – Name&Form, Name&Materie

*nidassana* – anzeigen(d), charakterisieren(d)

*nibbāna* – Verlöschen, Wahnerlöschung

*nibbuta* - erloschen

*niruddha* – aufgehört

*nirodha* – Aufhören

*Paccaya* – Bedingung

*pañcakkhandhā* – fünf Daseinsgruppen

*pañc'upādānakkhandhā* – fünf Daseinsgruppen des Festhaltens; fünf Anhaftungsgruppen (hier ist nähere Erläuterung notwendig, siehe *Notizen*)

*paññā* – Weisheit, wirklichkeitsgemäßes Verstehen

*paṭigha* – Widerstand

*paṭiccasamuppanna* – abhängig entstanden

*paṭiccasamuppāda* – abhängiges Entstehen

*paṭiloma* – gegen den Strich (Ggt. *anuloma*)

*paṭisotagāmī* – gegen den Strom schwimmend (gehend)

*paramattha sacca* – Wahrheit im höchsten oder absoluten Sinne

*paritassanā* – Beängstigung, Aufregung, Angst

*pariyesanā* – Suchen, Trachten
*pahoti* – entstehen
*pāṇa* – Tier, Lebewesen, Atmendes
*pāpadhamma* – von böser, übler Natur
*pāpima* – der Böse
*puggala* – Individuum
*puñña* – Verdienst
*puthujjana* – Gewöhnlicher, Weltling (Ggt.: *ariya*)
*punabbhavābhinibbatti* – in erneutes Dasein treten, Wiedergeburt
*purisa* – Mann, (im weiteren Sinne :) Mensch

*Phala* – Frucht, Fruchtung
*phassa* – Kontakt

*Bala* – (spirituelle) Kraft, Stärke
*bahiddhā* – außerhalb, objektiv (Ggt.: *ajjhatta*)
*Bhava* – Dasein, Existenz
*bhikkhu* – (buddhistischer, von Almosen lebender) Mönch
*bhikkhunī* – (buddhistische, von Almosen lebende) Nonne
*bhūta* – Lebewesen, Kreatur, Gewordenes („Geschöpf“)

*Magga* – Pfad, Weg
*maññati* – sich vorstellen, einbilden (siehe *asmimāna*)
*maññanā* – Vorstellung, Einbildung (siehe *asmimāna*)
*manasikāra* – Aufmerksamkeit, innere Hinwendung, Aufmerken
*manussa* – Mensch
*mano* – Geist (Handlungstor, im Gegensatz zu Körper und Sprache), Geistsinn (Denk-Organ), vgl. *citta*
*mama* – mein, zu mir gehörig
*maraṇa* – Tod
*mahābhūta* – große (= allumfassende) Gewordenheit, Element(eigenschaft)
*micchādiṭṭhi* – falsche Ansicht (Ggt.: *sammādiṭṭhi*)
*me* – mein, für mich (schwächer als *mama*)
*moha* – Verblendung

*Rāga = lobha*

*ruppati* – gequält werden, zerbrechen (Verb zu *rūpa*, im Deutschen keine inhaltliche Entsprechung; im Englischen nicht wörtlich, aber etymologisch entsprechend: „to matter“)

*rūpa* – Form, Sehobjekt, Materie, Substanz

*Lakkhaṇa* – Kennzeichen, Merkmal

*lābha* – Gewinn, Zugewinn

*loka* – Welt

*lokuttara* – jenseits der Welt, weltüberwindend

*lobha* – Begierde, Gier, Lust

*Vacī* – Rede, Sprache

*vicāra* – Nachdenken

*vijānāti* – erleben, (sich etwas) bewusst sein

*vijjā* – Wissenheit, Wahrwissen (Ggt.: *avijjā*)

*viññāṇa* – Bewusstsein, Erleben, Erfahren

*vitakka* – Gedankenfassen, Denken

*vipāka* – Heranreifen, Resultat, Ergebnis

*viriya* – Energie(einsatz), Anstrengung

*vedanā* – Gefühl

*vediyati* – fühlen

*Sa* – (Pronomenstamm 3.Pers.Sg.:) der, die, das; er, sie, es (Ggt.: *añña*)

*sa-* – (Präfix:) versehen mit, begleitet von, wie in …

*sa-upādisesa* – mit einem Überbleibsel

*sa* – eigen, selbst

*sakkāya* – Person, Jemand, „Seins-Körper“

*sakkāyadiṭṭhi* – Persönlichkeitsansicht

*saṅkhata* – gestaltet, bestimmt, bedingt

*saṅkhāra* – Gestaltung, Bestimmung, Bedingung

*saṅgha* – Gemeinschaft, Orden

*sacca* – Wahrheit

*sañcetanā = cetanā*

*sañjānāti* – wahrnehmen

*saññā* – Wahrnehmung (als Wahrnehmen), Wahrnehmung (als Wahrgenommenes)

*saññāvedayitanirodha* – Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl

*sati* – Achtsamkeit, Geistesgegenwart, Erinnerung(svermögen)

*satta* – Wesen, Lebewesen, Kreatur
*sattama puggala* – das siebte Individuum
*saddhā* – Vertrauen, Glauben, Zuversicht
*saddhānusārī* – Vertrauensergebener, -nachfolger (Gegenstück: *dhammānusārī*)
*sandiṭṭhika* – unmittelbar ersichtlich, hier und jetzt sichtbar
*samādhi* – Sammlung, Konzentration
*samudaya* – Ursprung, Entstehung(sbedingung)
*sampajañña* – Wissensklarheit
*samphassa* = *phassa*
*sammādiṭṭhi* – richtige Ansicht (Ggt.: *micchadiṭṭhi*)
*sassatadiṭṭhi* – Ewigkeitsansicht (Ggt.: *ucchedadiṭṭhi*)
*saḷāyatana* – sechsfaches (Sinnes-)Gebiet
*saṁsāra* – Weiterlaufen (von Dasein zu Dasein), Lauf der Welt
*sukha* – Glück, Angenehmes, Wohl (Ggt.: *dukkha*)
*sutavā* – unterrichtet
*sekha* – einer in (höherer) Schulung
*so* (siehe *sa*)
*sotāpatti* – Stromeintritt
*sotāpanna* – Stromeingetretener
*somanassa* – Freude, Frohsinn

*Huraṁ* – jenseits
*hetu* – Grund, Ursache, Bedingung (= *paccaya*).

## *Zusätzliche Texte*

Einige wichtige Sutta-Passagen, auf die sich die *Notizen* beziehen (angegeben durch hochgestellte Ziffern), ohne sie zu zitieren, mit deutscher Übersetzung:

**1.** Majjhima 9

*Vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṁ vuccat'āvuso nāmaṁ; cattāri ca mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānaṁ upādāya rūpaṁ, idaṁ vuccat'āvuso rūpaṁ; iti idañ ca nāmaṁ idañ ca rūpaṁ, idaṁ vuccat'āvuso nāmarūpaṁ.*

Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt, Aufmerken, dieses, Freunde, wird Name genannt; die vier großen Elemente und Form, die von den vier großen Elementen abstammt, dieses, Freunde, wird Form genannt; also dieser Name und diese Form, dieses, Freunde, wird Name&Form genannt.

**2.** Aṅguttara VI,63

*Cetanāhaṁ bhikkhave kammaṁ vadāmi; cetayitvā kammaṁ karoti kāyena vācāya manasā.*

Handlung, ihr Bhikkhus, ist Absicht; man beabsichtigt und dann begeht man Handlung mit Körper, Sprache, Geist.

**3.** Khandha Saṁy. 56

*Katamañ ca bhikkhave rūpaṁ? …*
*Katamā ca bhikkhave vedanā? …*
*Katamā ca bhikkhave saññā? …*

*Katame ca bhikkhave saṅkhārā. Chayime bhikkhave cetanākāyā, rūpasañcetanā saddasañcetanā gandhasañcetanā rasasañcetanā phoṭṭhabbasañcetanā dhammasañcetanā. Ime vuccanti bhikkhave saṅkhārā…*

*Katamañ ca bhikkhave viññāṇaṁ?…*

Und was, ihr Bhikkhus, ist Form? …
Und was, ihr Bhikkhus, ist Gefühl? …
Und was, ihr Bhikkhus, ist Wahrnehmung? …

Und was, ihr Bhikkhus, sind Gestaltungen? Es gibt, ihr Bhikkhus, diese sechs Absichtsgruppen: Sehobjekt-Absicht, Klang-Absicht, Geruch-Absicht, Geschmack-Absicht, Berührungsobjekt-Absicht, Geistesobjekt-Absicht. Diese, ihr Bhikkhus, werden Gestaltungen genannt.

Und was, ihr Bhikkhus, ist Bewusstsein? …

**4.** Khandha Saṁy. 47

*Ye hi keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihitaṁ attānaṁ samanupassamānā samanupassanti, sabbe te pañc'upādānakkhandhe samanupassanti etesaṁ vā aññataraṁ.*

Welche Mönche und Brahmanen, ihr Bhikkhus, auch immer auf verschiedene Weise ein Selbst in Betracht ziehen, ziehen die fünf Daseinsgruppen des Festhaltens in Betracht oder die ein oder andere davon.

**5.** Majjhima 35

*Rūpaṁ bhikkhave aniccaṁ, vedanā aniccā, saññā aniccā, saṅkhārā aniccā, viññāṇaṁ aniccaṁ; rūpaṁ bhikkhave anattā, vedanā anattā, saññā anattā, saṅkhārā anattā, viññāṇaṁ anattā; sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā.*

Form, ihr Bhikkhus, ist unbeständig, Gefühl ist unbeständig, Wahrnehmung ist unbeständig, Gestaltungen sind unbeständig, Bewusstsein ist unbeständig; Form, ihr Bhikkhus, ist Nicht-Selbst, Gefühl ist Nicht-Selbst, Wahrnehmung ist Nicht-Selbst, Gestaltungen sind Nicht-Selbst, Bewusstsein ist Nicht-Selbst; alle Gestaltungen sind unbeständig, alle Dinge sind Nicht-Selbst.

**6.** Khandha Saṁy. 79

*Kiñ ca bhikkhave rūpaṁ vadetha? …*
*Kiñ ca bhikkhave vedanaṁ vadetha? …*
*Kiñ ca bhikkhave saññaṁ vadetha? …*

*Kiñ ca bhikkhave saṅkhāre vadetha? Saṅkhataṁ abhisaṅkharontī ti bhikkhave tasmā Saṅkhārā ti vuccanti.*
*Kiñ ca saṅkhataṁ abhisaṅkharonti?*
*Rūpaṁ rūpattāya saṅkhataṁ abhisaṅkharonti,*
*Vedanaṁ vedanattāya saṅkhataṁ abhisaṇkharonti,*
*Saññaṁ saññattāya saṅkhataṁ abhisaṅkharonti,*
*Saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhataṁ abhisaṅkharonti,*
*Viññāṇaṁ viññāṇattāya saṅkhataṁ abhisaṅkharonti.*
*Saṅkhataṁ abhisaṅkharontī ti kho bhikkhave tasmā Saṅkhārā ti vuccanti.*

*Kiñ ca bhikkhave viññāṇaṁ vadetha? …*

Und was, ihr Bhikkhus, sagt ihr, ist Form? …
Und was, ihr Bhikkhus, sagt ihr, ist Gefühl? …
Und was, ihr Bhikkhus, sagt ihr, ist Wahrnehmung? …
Und was, ihr Bhikkhus, sagt ihr, sind Gestaltungen? „Sie gestalten das Gestaltete", ihr Bhikkhus, deshalb werden sie „Gestaltungen" genannt.

Und was für ein Gestaltetes gestalten sie?
Form als Form ist das Gestaltete, das sie gestalten. {*oder:* Form zur Formhaftigkeit ist das Gestaltete, das sie gestalten … *und so weiter*}
Gefühl als Gefühl ist das Gestaltete, das sie gestalten.
Wahrnehmung als Wahrnehmung ist das Gestaltete, das sie gestalten.
Gestaltungen als Gestaltungen sind das Gestaltete, das sie gestalten.
Bewusstsein als Bewusstsein ist das Gestaltete, das sie gestalten.
„Sie gestalten das Gestaltete", ihr Bhikkhus, eben deshalb werden sie „Gestaltungen" genannt.

Und was, ihr Bhikkhus, sagt ihr, ist Bewusstsein? …

**7.** Khandha Saṁy. 59

*Rūpaṁ [Vedanā … Saññā … Saṅkhārā … Viññāṇaṁ …] bhikkhave anattā. Rūpañ ca h'idaṁ bhikkhave attā abhavissa nayidaṁ rūpaṁ ābādhāya saṁvatteyya, labbhetha ca rūpe, Evaṁ me rūpaṁ hotu, evaṁ me rūpaṁ mā ahosī ti. Yasmā ca kho bhikkhave rūpaṁ anattā tasmā rūpaṁ ābādhāya saṁvattati, na ca labbhati rūpe, Evaṁ me rūpaṁ hotu, evaṁ me rūpaṁ mā ahosī ti.*

Form [Gefühl … Wahrnehmung … Gestaltungen … Bewusstsein …], ihr Bhikkhus, ist Nicht-Selbst. Wenn nämlich, ihr Bhikkhus, Form Selbst wäre, würde Form nicht in Bedrängnis führen und man würde in Bezug auf Form erlangen: „Meine Form soll so sein, meine Form soll nicht so sein." Und weil aber Form in der Tat Nicht-Selbst ist, deshalb führt Form in Bedrängnis und es wird in Bezug auf Form nicht erlangt: „Meine Form soll so sein, meine Form soll nicht so sein."

**8.** Aṅguttara IV,77

*Kammavipāko bhikkhave acinteyyo na cintetabbo, yaṁ cintento ummādassa vighātassa bhāgī assa.*

Das Reifen von Handlung, ihr Bhikkhus, ist nicht ausdenkbar, es sollte nicht darüber spekuliert werden. Wer darüber spekuliert, dem würde Wahnsinn und Verwirrung zuteil.

**9.** Dīgha 15

*Nāmarūpapaccayā phasso ti iti kho pan'etaṁ vuttaṁ; tad Ānanda iminā p'etaṁ pariyāyena veditabbaṁ yathā nāmarūpapaccayā phasso. Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyethā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭighasamphasso vā paññāyethā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmarūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho phasso paññāyethā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Tasmātih'Ānanda es'eva hetu etaṁ nidānaṁ esa samudayo esa paccayo phassassa yadidaṁ nāmarūpaṁ.*

*Viññāṇapaccayā nāmarupan ti iti kho pan'etaṁ vuttaṁ; tad Ānanda iminā p'etaṁ pariyāyena veditabbaṁ yathā viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ. Viññānaṁ va hi Ānanda mātu kucchiṁ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṁ mātu kucchismiṁ samucchissathā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Viññāṇaṁ va hi Ānanda mātu kucchiṁ okkamitvā vokkamissatha, api nu kho nāmarūpaṁ itthattāya abhinibbattissathā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Viññāṇaṁ va hi Ānanda daharass'eva sato vocchijjissatha kumārassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṁ vuddhiṁ virūlhiṁ vepullaṁ āpajjissathā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Tasmātih'Ānanda es'eva hetu etaṁ nidānaṁ esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa yadidaṁ viññāṇaṁ.*

*Nāmarūpapaccayā viññāṇan ti iti kho pan'etaṁ vuttaṁ; tad Ānanda iminā p'etam pariyāyena veditabbaṁ yathā nāmarūpapaccayā viññāṇaṁ. Viññāṇaṁ va hi Ānanda nāmarūpe patiṭṭhaṁ nālabhissatha, api nu kho āyati jātijarāmaraṇadukkhasamudayasambhavo paññāyethā ti.*

*No h'etaṁ bhante.*

*Tasmātih'Ānanda es'eva hetu etaṁ nidānaṁ esa samudayo esa paccayo viññāṇassa yadidaṁ nāmarūpaṁ.*

*Ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā uppajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaram, ettāvatā vaṭṭam vaṭṭati itthattaṁ paññāpanāya, yadidaṁ nāmarūpaṁ saha viññāṇena.*

– „Bedingt durch Name&Form ist Kontakt", so wurde das in der Tat gesagt. Das aber ist auf diese Weise zu verstehen, wie durch Name&Form bedingt Kontakt ist: Jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen, Ānanda, durch die es eine Beschreibung des Namekörpers gibt, wenn jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen nicht vorhanden wären, wäre dann im Formkörper überhaupt Bezeichnungskontakt manifest?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen, Ānanda, durch die es eine Beschreibung des Formkörpers gibt, wenn jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen nicht vorhanden wären, wäre dann im Namekörper überhaupt Widerstandskontakt manifest?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen, Ānanda, durch die es eine Beschreibung des Namekörpers und des Formkörpers gibt, wenn jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen nicht vorhanden wären, wäre dann überhaupt entweder Bezeichnungskontakt oder Widerstandskontakt manifest?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen, Ānanda, durch die es eine Beschreibung von Name&Form gibt, wenn jene Eigenschaften, Kennzeichen, Merkmale, Anzeichen nicht vorhanden wären, wäre dann überhaupt Kontakt manifest?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Deshalb, Ānanda, ist das eben die Ursache, der Grund, der Ursprung, die Bedingung für Kontakt, nämlich Name&Form.

– „Bedingt durch Bewusstsein ist Name&Form", so wurde das in der Tat gesagt. Das aber ist auf diese Weise zu verstehen, wie durch Bewusstsein bedingt Name&Form ist: Wenn, Ānanda, Bewusstsein nicht in den Schoß der Mutter hinabsteigen würde, würde Name&Form sich im Schoß der Mutter etablieren?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Wenn, Ānanda, Bewusstsein in den Schoß der Mutter hinabgestiegen, sich abwenden würde, würde Name&Form in dieser Situation erscheinen?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Wenn, Ānanda, Bewusstsein einem Kleinkind, einem Jungen oder Mädchen, abgeschnitten würde, würde Name&Form zu Wachstum, Anwachsen und Fülle gelangen?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Deshalb, Ānanda, ist das eben die Ursache, der Grund, der Ursprung, die Bedingung für Name&Form, nämlich Bewusstsein.

– „Bedingt durch Name&Form ist Bewusstsein", so wurde das in der Tat gesagt. Das aber ist auf diese Weise zu verstehen, wie durch Name&Form bedingt Bewusstsein ist: Wenn, Ānanda, Bewusstsein nicht in Name&Form eine Stütze erhielte, wären dann künftiger Ursprung und Ins-Dasein-Treten von Geburt, Altern, Tod und Leid manifest?

– Das wäre nicht der Fall, ehrwürdiger Herr.

– Deshalb, Ānanda, ist das eben die Ursache, der Grund, der Ursprung, die Bedingung für Bewusstsein, nämlich Name&Form.

So weit, Ānanda, mag man geboren werden oder altern oder sterben oder fallen oder aufsteigen, so weit gibt es eine Möglichkeit der Bezeichnung, so weit gibt es eine Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks, so weit gibt es eine Möglichkeit der Beschreibung, so weit besteht die Sphäre des Verstehens, soweit besteht die Runde fort als Manifestation in einer Situation – so weit nämlich, wie es Name&Form zusammen mit Bewusstsein gibt.

**10.** Majjhima 28

*Yato ca kho āvuso ajjhattikañ c'eva cakkhuṁ [sotaṁ, ghānaṁ, jivhā, kāyo, mano] aparibhinnaṁ hoti, bāhirā ca rūpā [saddā, gandhā, rasā, phoṭṭhabbā, dhammā] āpāthaṁ āgacchanti, tajjo ca samannāhāro hoti, evaṁ tajjassa viññāṇabhāgassa pātubhāvo hoti. Yaṁ tathābhūtassa rūpaṁ taṁ rūp'upādānakkhandhe saṅgahaṁ gacchati; … vedanā; … saññā; … saṅkhārā; yaṁ tathābhūtassa viññāṇaṁ taṁ viññān'upādānakkhandhe saṅgahaṁ gacchati.*

Aber wenn innerlich das Auge [Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist/Denkorgan] intakt ist und äußere Formen [Klänge, Gerüche, Geschmäcker, Berührungsobjekte, Geistesobjekte] in seine Reichweite kommen, und passende Zufuhr vorhanden ist, dann gibt es das Erscheinen des zugehörigen Bewusstseinsanteils. Was beim auf solche Weise Gewordenen Form ist, das wird in die Form-Gruppe, an der festgehalten wird, eingeschlossen; was beim auf solche Weise Gewordenen Gefühl … Wahrnehmung … Gestaltungen … Bewusstsein ist, das wird in die Bewusstsein-Gruppe, an der festgehalten wird, eingeschlossen.

**11.** Indriya Saṁy. 18

*Yassa kho bhikkhave imāni pañc'indriyāni sabbena sabbaṁ sabbathā sabbaṁ n'atthi, taṁ ahaṁ Bāhiro puthujjanapakkhe ṭhito ti vadāmi.*

Wem, ihr Bhikkhus, diese fünf Fähigkeiten, ganz und gar nicht, auf keinerlei Weise, überhaupt nicht zu eigen sind, den nenne ich „Ein Außenstehender, der auf der Seite der Weltlinge steht".

**12.** Itivuttaka 44

*Dve'mā bhikkhave nibbānadhātuyo. Katamā dve? Saupādisesā ca nibbānadhātu anupādisesā ca nibbānadhātu.*

*Katamā ca bhikkhave saupādisesā nibbānadhātu? Idha bhikkhave bhikkhu arahaṁ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṁyojano sammadaññāvimutto. Tassa tiṭṭhant'eva pañc'indriyāni, yesaṁ avighātattā manāpāmanāpaṁ paccanubhoti sukhadukkhaṁ paṭisaṁvediyati. Tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, ayaṁ vuccati bhikkhave saupādisesā nibbānadhātu.*

*Katamā ca bhikkhave anupādisesā nibbānadhātu. Idha bhikkhave bhikkhu arahaṁ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabharo anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṁyojano sammadaññāvimutto. Tassa idh'eva bhikkhave sabbavedayitāni anabhinanditāni sītibhavissanti, ayaṁ vuccati bhikkhave anupādisesā nibbānadhātu.*

*Imā kho bhikkhave dve nibbānadhātuyo.*

Es gibt, ihr Bhikkhus, diese zwei Erlöschenselemente. Welche zwei? Das Erlöschenselement mit einem Überrest und das Erlöschenselement ohne Überrest.

Und was, ihr Bhikkhus, ist das Erlöschenselement mit einem Überrest? Da, ihr Bhikkhus, ist ein Bhikkhu ein Arahant, mit vernichteten Trieben, der das heilige Leben gelebt hat, getan hat, was zu tun ist, der die Bürde abgelegt hat, das höchste Ziel erreicht hat, die Daseinsfessel zerstört hat und durch richtige Erkenntnis befreit ist. Seine fünf Sinnesfähigkeiten bestehen noch; durch deren Unversehrtheit erlebt er Angenehmes und Unangenehmes, fühlt er Wohlgefühl und Schmerz. Seine Vernichtung von Gier, Hass und Verblendung, das wird Erlöschenselement mit einem Überrest genannt.

Und was, ihr Bhikkhus, ist das Erlöschenselement ohne Überrest? Da, ihr Bhikkhus, ist ein Bhikkhu ein Arahant, mit vernichteten Trieben, der das heilige Leben gelebt hat, getan hat, was zu tun ist, der die Bürde abgelegt hat, das höchste Ziel erreicht hat, die Daseinsfessel zerstört hat und durch richtige Erkenntnis befreit ist. Alle seine Gefühle, ihr Bhikkhus, an denen

sich nicht ergötzt wird, werden genau da kühl werden; das wird Erlöschenselement ohne Überrest genannt.

Diese, ihr Bhikkhus, sind die zwei Erlöschenselemente.

**13.** Theragāthā 715, 716

*715 Na me hoti Ahosin ti, Bhavissan ti na hoti me;*
*Saṅkhārā vibhavissanti: tattha kā paridevanā.*

*716 Suddhaṁ dhammasamuppādaṁ suddhaṁ saṅkhārasantatiṁ;*
*Passantassa yathābhūtaṁ na bhayaṁ hoti gāmaṇi.*

715 Ich denke nicht, „ich war einmal"; „Ich werde sein", so denk' ich nicht;
Gestaltungen werden ent-sein: Was gibt es denn darin an Qual?

716 Die reine Ding-Entstehung pur, Gestaltungsreihen sind es nur;
Für den, der sieht, so wie es ist, Für den gibt's, Meister, keine Furcht.

**14.** Devatā Saṁy. 25

*Yo hoti bhikkhu arahaṁ katāvī*
*Khīṇāsavo antimadehadhārī,*
*Mānaṁ nu kho so upagamma bhikkhu*
*Ahaṁ vadāmī ti pi so vadeyya*
*Mamaṁ vadantī ti pi so vadeyyā ti.*

*Pahīnamānassa na santi ganthā,*
*Vidhūpitā mānaganthassa sabbe;*
*Sa vītivatto maññanaṁ sumedho*
*Ahaṁ vadāmī ti pi so vadeyya*
*Mamaṁ vadantī ti pi so vadeyya;*
*Loke samaññaṁ kusalo viditvā*
*Vohāramattena so vohareyyā ti.*

- Ein Bhikkhu, Arahant, ein Pflichterfüller,
Triebversiegter, der den letzten Körper trägt:
Ist dieser Bhikkhu in Dünkel geraten,
Wenn er vielleicht sagen würde „*Ich* sage"?
„Sie reden mit *mir*", könnt' er denn so sagen?

- Dem Dünkelüberwinder sind nicht Fesseln,
Die Fesseln des Dünkels sind ihm aufgelöst,
Der Weise hat Einbildung überschritten,
Wenn er vielleicht sagen würde „*Ich* sage".
„Sie reden mit *mir*", so könnte er sagen:
Geschickt im Sprachgebrauch der Welt und kundig,
Mag er sich Ausdrucksweisen gemäß äußern.

**15.** Majjhima 43

*Yā c'āvuso vedanā yā ca saññā yañ ca viññāṇaṁ, ime dhammā saṁsatthā no visaṁsatthā, na ca labbhā imesaṁ dhammānaṁ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṁ paññāpetuṁ. Yaṁ h'āvuso vedeti taṁ sañjānāti, yaṁ sañjānāti taṁ vijānāti, tasmā ime dhammā saṁsatthā no visaṁsatthā, na ca labbhā imesaṁ dhammānaṁ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṁ paññāpetuṁ.*

Das, was Gefühl, Wahrnehmung und Bewusstsein ist, Freund – diese Dinge sind miteinander verbunden, nicht getrennt, und es ist unmöglich, diese Dinge voneinander zu trennen, um den Unterschied zwischen ihnen zu beschreiben. Denn, Freund, was man fühlt, das nimmt man wahr, und was man wahrnimmt, das erfährt man. Deshalb sind diese Dinge miteinander verbunden, nicht getrennt, und es ist unmöglich, diese Dinge voneinander zu trennen, um den Unterschied zwischen ihnen zu beschreiben.

**16.** Majjhima 143

*Tasmātiha te gahapati evaṁ sikkhitabbaṁ. Na rūpaṁ upādiyissāmi, na ca me rūpanissitaṁ viññāṇaṁ bhavissatī ti. Na vedanaṁ … Na saññaṁ … Na saṅkhāre … Na viññāṇaṁ upādiyissāmi, na ca me viññāṇanissitaṁ viññāṇaṁ bhavissatī ti. Evaṁ hi te gahapati sikkhitabbaṁ.*

Deshalb, Haushälter, solltest du dich so üben: „Ich werde nicht an Form festhalten, und mein Bewusstsein wird nicht auf Form gestützt sein. Ich werde nicht an Gefühl festhalten … Ich werde nicht an Wahrnehmung festhalten … Ich werde nicht an Gestaltungen festhalten … Ich werde nicht an Bewusstsein festhalten, und mein Bewusstsein wird nicht auf Bewusstsein gestützt sein." So solltest du dich üben, Haushälter.

**17.** Majjhima 138

*Kathañ c'āvuso upādā paritassanā hoti. Idh'āvuso asutavā puthujjano ariyānaṁ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṁ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto rūpaṁ [vedanaṁ, saññaṁ, saṅkhāre, viññāṇaṁ] attato samanupassati rūpavantaṁ [… viññāṇa-vantaṁ] vā attānaṁ attani vā rūpaṁ [… viññāṇaṁ] rūpasmiṁ [… viññāṇasmiṁ] vā attānaṁ. Tassa taṁ rūpaṁ [viññāṇaṁ] vipariṇamati aññathā hoti, tassa rūpa-[… viññāṇa-]vipariṇām'aññathābhāvā rūpa-[… viññāna-]vipariṇāmānuparivatti viññāṇaṁ hoti, tassa rūpa-[… viññāṇa-]vipariṇāmānuparivattajā paritassanā dhammasamuppādā cittaṁ pariyādāya tiṭṭhanti, cetaso pariyādānā uttāsavā ca hoti vighātavā ca apekhavā ca upādāya ca paritassati. Evaṁ kho āvuso upādā paritassanā hoti.*

Freunde, wie gibt es Aufregung aufgrund von Festhalten? Ein nicht unterrichteter Weltling, der die Edlen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, der aufrechte Menschen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, betrachtet da Form [Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewusstsein] als Selbst, oder Selbst als Form [… Bewusstsein] besitzend, oder Form [… Bewusstsein] als im Selbst enthalten, oder Selbst als in Form [… Bewusstsein] enthalten. Jene seine Form [… sein Bewusstsein] verändert und ändert sich. Mit der Veränderung und Änderung jener Form [… jenes Bewusstseins] ist sein Bewusstsein mit der Veränderung der Form [… des Bewusstseins] beschäftigt. Aufgeregte Geisteszustände, die aus der Beschäftigung mit der Veränderung der Form [… des Bewusstseins] entstehen, steigen zusammen auf und nehmen seinen Herz/Geist in Besitz. Weil sein Gemüt besessen ist, ist er ängstlich, betrübt und besorgt, und aufgrund von Festhalten ist er aufgeregt geworden. So, Freunde, gibt es Aufregung aufgrund von Festhalten.

# Teil Zwei:
# Briefe und andere Zeitdokumente

*Harold Edward Musson mit seinem Vater, im Alter von zehn Jahren*

*Harold Edward Musson in den vierziger Jahren*

# *1. Der Suchende (1920 bis 1959)*

{Der amerikanische Philosophie-Professor ***Forrest Williams*** schreibt in seinem (dann doch nicht veröffentlichten) Herausgeber-Nachwort zur Privatausgabe der *Notes on Dhamma* (mehr dazu in Kapitel II.6) der Universität Colorado, 1976:}

> Der Autor von *Notes* on *Dhamma* wurde als ***Harold Edward Musson*** am 5. Januar 1920 in einer Militärkaserne in England geboren. Harold Mussons Vater, Edward Lionel Musson, war Captain im 1. Manchester Regiment, das in den Salamanca Kasernen in Aldershot stationiert war. […] Die Familie hatte wahrscheinlich französische oder normannische Wurzeln.
>
> Ziemlich wenig ist über sein Leben vor Ceylon zu erfahren. Impressionen, die 1974 in England von einem früheren Hausangestellten, dem Hausarzt der Familie und einigen älteren Dorfbewohnern zusammengesammelt wurden, ergeben ein blasses, aber doch recht zusammenhängendes Bild. Der Vater erwartete offenbar von seinem Sohn und einzigen Kind, dass er in seine Fußstapfen treten würde. Etliche Personen haben den Jugendlichen als ziemlichen Einzelgänger in Erinnerung, der in einer von Pflichterfüllung geprägten Atmosphäre lebte, die gelegentlich rebellische Tendenzen in ihm hervorbrachte. Er war merklich der Innenschau und Kontemplation zugeneigt. Eine Nachbarin erinnerte sich, er habe zu ihrem Befremden einmal erzählt, dass er gerne und oft allein im Londoner Nebel spazieren ginge. Sie erinnerte sich auch an seine ausgeprägte Abscheu vor dem Tigerfell, das sein Vater stolz im Foyer des Wivelrod-Hauses, dem Landsitz in den Hampshires, zur Schau stellte. Es war eine Jagdtrophäe aus Indien oder Burma. Seine Mutter, Laura Emily, geborene Mateer, hing offenbar sehr an ihm – „vielleicht zu sehr", bemerkte eine Person, „als ihrem einzigen Kind." […]
>
> Das **Umfeld** seiner Jugend war ein Herrenhaus aus grauem Naturstein, in Sichtweite einer hübschen Abtei in der Umgebung von Alton, einer typischen, beschaulichen englischen Kleinstadt in der Hampshirer Heide, etwa eine Zug- oder Autostunde südwestlich von London. Zweifellos war das Leben des jungen Musson zumindest teilweise von der nahen Stadt Aldershot beeinflusst, dem Sitz der berühmten Militärakademie. Es erscheint auch wahrscheinlich, dass er eine gewisse Zeit seiner Kindheit in Indien oder Südostasien verbrachte.

{***Sāmaṇera Bodhesako*** weist in seinen *Herausgeberischen Anmerkungen* in *CtP* darauf hin, dass Musson Senior von 1927-1929 in Burma stationiert war und Harold dort Bhikkhus und Buddhastatuen zu Gesicht bekommen haben mag. Prof. Williams weiter:}

> Er ging im Wellington College zur **Schule** – entsprechend der Tradition für Sprösslinge aus Militärfamilien. Dann ging er 1938 weiterführend aufs Magdalene College, Cambridge, und verbrachte einen Sommer (wahrscheinlich im selben Jahr) zum Italienisch lernen in Perugia, Italien. Im Juni 1939 war er in Mathematik eingeschrieben und 1940 in Modernen Sprachen (die er mit Auszeichnung abschloss).
>
> 1939, unmittelbar nach **Ausbruch des Krieges**, meldete er sich zur Territorial Royal Artillery. Im Juli 1941 wurde er zum Unterleutnant im Nachrichtendienstlichen Corps bestellt, wobei seine Kenntnisse moderner Sprachen zweifellos ein Aktivposten waren. Im Oktober 1942 wurde er zum Leutnant befördert und im April 1944 zum Captain auf Zeit. Sein Überseedienst mit der Britischen Achten Armee fand von 1943 bis 1946 hauptsächlich in Italien statt. Ein Bekannter der Familie erzählte allerdings, er habe „das Kriegführen als komplettes Ärgernis betrachtet". Er erhielt einen B.A. Grad für 6 Semester Studium und 3 Semester, die für den Militärdienst angerechnet wurden.

{Den ersten nachweislichen **Kontakt mit dem Buddhismus** hatte Harold Musson während seiner Militärzeit in Italien. ***Stephen Batchelor*** schreibt in seiner Studie *Existence, Enlightenment and Suicide* (London: School of Oriental and African Studies, 1996):}

> Er wurde Offizier des Feldsicherheitsdienstes, zunächst in Algier, dann in Italien. Seine Aufgabe war es, Kriegsgefangene zu verhören. 1945 war er in Sorrento in stationärer Behandlung. Ein Buch über Buddhismus, *La Dottrina del Risveglio* („Die Doktrin des Erwachens") des Italieners Julius Evola zog ihn in seinen Bann.

{**Evola**, Jahrgang 1898, geriet nach dem Ersten Weltkrieg in die große Sinnkrise, die er zunächst durch künstlerisches Schaffen als dadaistischer Maler und Dichter, später durch Experimente mit Halluzinogenen zu bewältigen suchte – vergeblich. Im Alter von 23 Jahren beschloss er, Selbstmord zu begehen, ließ dann aber von dieser Idee ab, als er eine Lehrrede des Buddha (Majjhima 1) in die Hände bekam, in einer italienischen Übersetzung des Pālikanons von Neumann und de Lorenzo (1916-1927). Einem Missverständnis erliegend, bei dem er *nibbāna* („Erlöschen") mit

Selbstvernichtung gleichsetzte, zog er dennoch den richtigen Schluss, dass der Wunsch nach dem Ende, nach Selbstauflösung, eine Fessel sei. Kontakte mit dem Freimaurer Arturo Reghini und dem Philosophen René Guénon beeinflussten Evola und prägten sein eigenes Denk- und Wertesystem: Er beschreibt eine spirituelle Elite, eine Rasse des Geistes, die er mit der weißen Rasse (insbesondere den männlichen Exemplaren) und der Kriegerkaste identifiziert. Was folgte, ist also nicht verwunderlich (Zitat Batchelor, *a.a.O.*):}

> Als Hitler an die Macht kam, wurde Evola von hochrangigen Nazis gefeiert, seine Bücher ins Deutsche übersetzt, und er wurde nach Deutschland eingeladen, um seine Ideen ausgesuchten aristokratischen und militaristischen Kreisen darzulegen. […] Nach dem Sturz von Mussolini 1943 wurde Evola von einem Zweig der SS nach Wien eingeladen, um verbotene Texte der Freimaurer und anderer Geheimbünde zu übersetzen. Im selben Jahr erschien *Die Doktrin des Erwachens*, Evolas Studie des Buddhismus, in Italien. […] Wie der Untertitel, *Eine Studie in buddhistischer Askese*, nahelegt, war es Evolas Anliegen, die Vorherrschaft spiritueller Disziplin und Praxis als Herz der „Tradition" {in Evolas Konzept eine Art hierarchischer gesellschaftlicher Ur-Struktur}, wie sie vom Buddhismus repräsentiert werde, aufzuzeigen. Er verdammt den Verlust solcher Askese in Europa und beklagt, dass der Begriff so in Verruf gekommen sei.

{Wie ist nun Harold Mussons Verhältnis zu Evola einzuschätzen? Als Offizier der Alliierten Streitkräfte steht er sicher nicht im Verdacht, mit Evolas faschistischer Gesinnung zu sympathisieren. ***Dr. Hellmuth Hecker*** schreibt in einem Brief an den Herausgeber (23.8.2005):}

> Es kommt ja vor, dass ein Buch jemand zum Buddhismus bringt, das selber nicht zu loben ist. So kam zum Beispiel Paul Debes durch [ein solches Buch] zur Lehre, obwohl es nicht zu loben ist …
>
> {und} Hartig nannte Evola den hoffentlich einzigen Fascio-Buddhisten. (Willfred Hartig, *Die Lehre des Buddha und Heidegger*, Konstanz, 1997)

{Es ist fraglich, ob Hartigs Bezeichnung ganz zutreffend ist. Das „Fascio" soll nicht bestritten werden. Evola distanzierte sich zwar später von den Nationalsozialisten, aber das taten nach 1945 viele, auch wenn bei Evola neben Opportunität auch aristokratische Verachtung gegenüber dem Nazi-Pöbel eine Rolle gespielt haben mag.

Auf die Frage des Herausgebers, ob Evola dafür verantwortlich sei, dass man *ariyasāvaka* im Deutschen unmöglich mit „arischer Schüler“ wiedergeben kann, schreibt Stephen Batchelor in einer Email vom 8.9.2005:}

> Ich bezweifle, dass Evolas Ansichten zur Rassenfrage zur Nazi-Doktrin von der Überlegenheit der arischen Rasse beigetragen haben. Solche Ideen waren schon lange vor Evola verbreitet, besonders im Werk von Joseph-Arthur Gobineau, dem französischen Aristokraten, dessen Buch *Von der Ungleichheit der Menschenrassen* (1853-1855) sicherlich die Nazis und möglicherweise auch Evola beeinflusst hat. Ich vermute daher, dass Evola diese Ideen hatte, bevor er auf die Suttas stieß. Wenn überhaupt, hat er den Buddhismus nur benutzt, um seine Theorie von einer „Rasse des Geistes“ zu entwickeln.

{Evola hatte sich aus dem Buddhismus herausgepickt, was für ihn nützlich war. Die Buddhalehre war ein von ihm bewundertes Denksystem – neben anderen. So verehrte er auch Nietzsche, Spengler und die christlichen Mystiker Eckhart, Tauler und Silesius. Ihn als Buddhisten zu bezeichnen, ginge sicher zu weit; Evola lehnt zum Beispiel den Gedanken der *Ernüchterung* gegenüber der Welt ab (somit auch z.B. den Bericht über die vier Ausfahrten des Prinzen Siddhattha). Für ihn beruht wahre arische Entsagung auf Wissen, das von einer Geste der Verachtung und einem Gefühl transzendenter Würde begleitet ist. Die Idee allumfassenden Mitgefühls ist für Evola ein großes Missverständnis. Dass der Buddha spirituelle Höhe auf gegenwärtige Handlung zurückführt und gerade *nicht* auf Geburt, z.B. als männliches Mitglied einer hellhäutigen Kriegerkaste (vgl. Majjhima 93, 95, 96, 98 u.a.), ignoriert Evola. In seiner Autobiografie gibt er zu, selbst kein Buddhist zu sein.

Musson war von *La Dottrina del Risveglio* so fasziniert, dass er das Buch ins Englische übersetzte. Im Vorwort schreibt er, das Buch räume „einige der flauschigen Ideen aus dem Weg, die sich um Prinz Siddhartha angesammelt haben, und um die Doktrin, die er enthüllte.“ Batchelor schätzt das Buch so ein (*a.a.O.*):}

> Wenn man über Evolas Überlegenheitsdenken und militaristische Ansichten hinwegsieht, bietet *Die Doktrin des Erwachens* eine klare und oft nachdenkliche Abhandlung der frühbuddhistischen Lehre. Evola erinnert sich stolz daran, dass die englische Übersetzung „die offizielle Zustimmung der Pāli [Text] Society erhalten hat.“ […] Dennoch ist es merkwürdig, dass das Buch 1951, so kurz nach dem Krieg, in London von einem angesehenen orientalistischen Verleger (Luzac) ohne Hinweis auf die rechtsextremen Ansichten des Autors veröffentlicht wurde.

{Der Ehrw. Ñāṇavīra erwähnt Evolas Buch in seinen Schriften nur ein einziges Mal beiläufig (Letter 87 vom 21.2.1964 an Richter Lionel Samaratunga, in diesem Buch nicht enthalten), mit dem Zusatz in Klammern: „das ich Ihnen jetzt nicht ohne beträchtliche Vorbehalte empfehlen kann".

Über Mussons Weg nach dem Zweiten Weltkrieg berichtet ***Dr. Kingsley Heendeniya***, wohl einer der wenigen zur Zeit der Arbeit an diesem Buch (2005) noch lebenden Menschen, die den Ehrw. Ñāṇavīra persönlich gekannt hatten, auf jeden Fall aber der einzige, mit dem der Herausgeber Kontakt aufnehmen konnte. 2005 war er in seinen Siebzigern. 1958 promovierte er in Medizin und arbeitete beim Gesundheitsamt in Hambantota, als er den Ehrw. Ñāṇavīra 1959 kennenlernte. Vor seinem Ruhestand war er zuletzt für das Gesundheitsministerium in Sri Lanka tätig. Seine Erzählung ist naturgemäß sehr persönlich (und asiatisch-blumig) eingefärbt. Als Quellen für das Folgende dienen sein Buch *Buddha and His Teachings*, New Dawn Press, New Delhi, 2004 und eine Email vom 4.Januar 2001; diese Quellen überlappen inhaltlich etwas und wurden vom Herausgeber redaktionell zusammengefasst.}

**Nach dem Krieg** hatte es Harold nicht nötig zu arbeiten. Er war Einzelkind und Erbe von Kohlezechen in Wales und führte ein ausschweifendes Leben als Bohemien in London, mit Wein, Weib und Gesang und vierzig Zigaretten am Tag. Als er eines Abends im Hyde Park spazieren ging, gab er das Rauchen mit grimmiger Entschlossenheit auf. Die Worte des Buddha über Selbstdisziplin verfolgten ihn, und er sah die Sinnlosigkeit seiner Lebensweise als reicher Playboy.

Während des Krieges hatte er Osbert Moore, einen hohen Bediensteten des BBC London kennengelernt, der zusammen mit Harold in Italien gedient hatte, um Kriegsgefangene zu verhören, und der sich, wie Harold, für Buddhismus interessierte. Eines Tages trafen sie sich in einer Londoner Kneipe und hatten eine lange Diskussion bis Schankschluss über das Nachkriegsleben und die Sinnlosigkeit des Daseins. Sie entschlossen sich, nach Ceylon zu gehen, um die Lehre des Buddha zu ergründen. Osbert kündigte beim BBC.

Sie kamen 1948 in Ceylon an, nach einer kurzen Experimentierphase mit *yoga* in Indien, und wurden Schüler des Ehrw. ***Ñāṇatiloka Mahāthera*** von der Island Hermitage, Dodanduwa, lernten Pāli und Dhamma. Sie erhielten von Ñāṇatiloka Mahāthera, dem deutschen Hohepriester der Island Hermitage die Ordination, Harold als ***Ñāṇavīra***, Osbert als ***Ñāṇamoli***.

{1950 erhielten beide *upasampadā* zum vollen Bhikkhustatus in Colombo. Im folgenden Jahr widmete sich Ñāṇavīra verstärkt der Praxis meditativer Sammlung, bis er sich Typhus zuzog, der chronische Verdauungsstörungen zurückließ. Fortan waren ihm nur noch die Anfangsstadien des *samādhi* zugänglich. Stephen Batchelor:}

> Unfähig, den *jhānas* nachzugehen, wendete er sein Talent für Sprachen dem Studium des Pāli zu, das er bald beherrschte, und machte sich daran, die Lehrreden des Buddha und ihre singhalesischen Kommentare zu lesen. Seine analytische Veranlagung führte ihn zu der Annahme, „dass es möglich sein müsste, alles, was der Buddha sagte, in einem einzigen System zusammenzufassen, am besten als Diagramm auf einem sehr großen Blatt Papier dargestellt." [Brief 72] Aber je mehr er las, desto mehr wurde ihm klar, dass diese Vorgehensweise „steril" und nicht in der Lage war, zum Verständnis zu führen. Und je mehr er die Lehrreden sondierte, desto mehr geriet er in Zweifel über die Gültigkeit der Kommentare, die er „in jenen unschuldigen Tagen" als maßgeblich akzeptiert hatte. Sein Freund Ñāṇamoli hatte in der Zwischenzeit ebenfalls Pāli gemeistert und bereitete sich darauf vor, den größten aller Kommentare zu übersetzen: Buddhaghosas *Visuddhimagga*. In den folgenden Monaten und Jahren wurde Ñāṇavīra zunehmend unabhängig in seinen Ansichten, forderte die anerkannte Orthodoxie heraus und verfeinerte gleichzeitig sein eigenes Verständnis.

{Dr. Heendeniya:}

> Ñāṇavīra neigte zur **Abgeschiedenheit**. Er mochte die neugierigen Besucher der Hermitage nicht und ging in verschiedene Waldklöster. Er empfand sie als nicht ernsthaft genug und fand dann den idealen Ort im Būndala Waldreservat, 13 Meilen von Hambantota. Ein ortsansässiger *dāyaka* half ihm, eine Wellblechhütte zu bauen. […] Ein schmaler Fußweg führt zu der *kuṭi* aus Ziegel und Stuck, die später gebaut wurde. Ñāṇavīra meditierte 14 Stunden am Tag! Er war mehr als sechs Fuß groß, von stattlicher Erscheinung, wie eine Buddhastatue. […] Die Dorfbewohner betrachteten ihn als ihren eigenen lebendigen Gott und brachten ihm das Essen zur *kuṭi*.
>
> Ñāṇavīras Mutter flog nach Sri Lanka, um ihren Sohn nach Hause zu holen. Sein Vater war gestorben und sie fühlte sich einsam. Ñāṇavīra traf sich mit ihr in einem Tempel in Colombo. Sie war wegen seines Heidenlebens, wie sie dachte, am Boden zerstört, wegen des bizarren Verhaltens ihres einzigen Kindes.

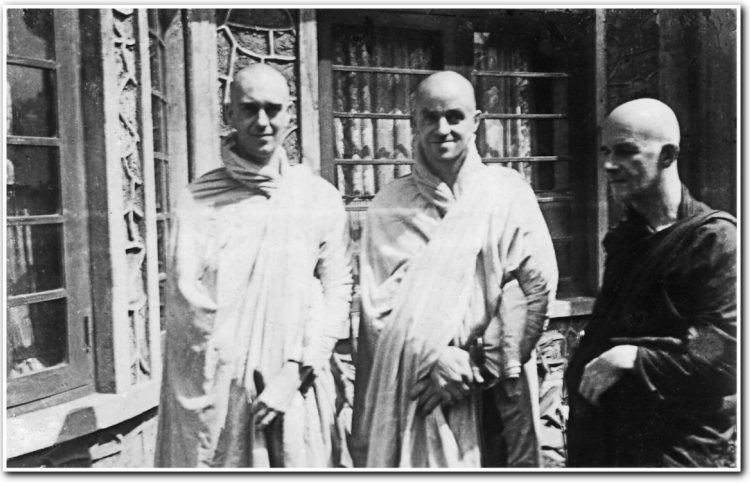
> Sie erschauderte, als sie ihn mit den Fingern aus der Bettelschale essen sah. Ñāṇavīra versuchte vergeblich zu erklären. Er kehrte in seine Waldzuflucht zurück, die *kuṭi* in Būndala. Sie flog zurück nach London – und starb binnen zweier Wochen.

{In dieser Hütte in Būndala widmete sich Ñāṇavīra der **Meditation**, soweit es seine Gesundheit zuließ (das Thema wird in den Briefen ausführlich behandelt), und hier verfasste er seine **Schriften**. Bündelweise Briefe sind erhalten, vor allem an seinen Freund Ñāṇamoli, der bis zu seinem Tod 1960 weiterhin auf der Laguneninsel der Island Hermitage lebte. Dazu einige Essays, von denen der bekannteste, *A Sketch for a Proof of Rebirth*, erstmals erschienen in „Light of Dhamma", April 1957, etliche Wiederauflagen erlebte (Buddha Jayanti, Buddhist Publication Society [BPS]). Nach 1960 führte Ñāṇavīra Thera mit einer Reihe von Personen unterschiedlichster Herkunft und Religion Korrespondenz über Dhamma, Philosophie, Wissenschaft und Literatur. Und er verfasste sein Hauptwerk, die *Notes on Dhamma*. Ñāṇavīras Schriften lassen sich sinnvoll in zwei Perioden einteilen: a) die frühen Werke, 1950 bis 1959, die unter den Rubriken *Writings* und *Pre-Sotapatti Letters* auf der *NTDP* oder in Buchform in *Seeking the Path* (Path Press Publications 2011) nachzulesen sind, und b) die späteren, in diesem Buch enthaltenen Schriften, 1960 bis 1965.

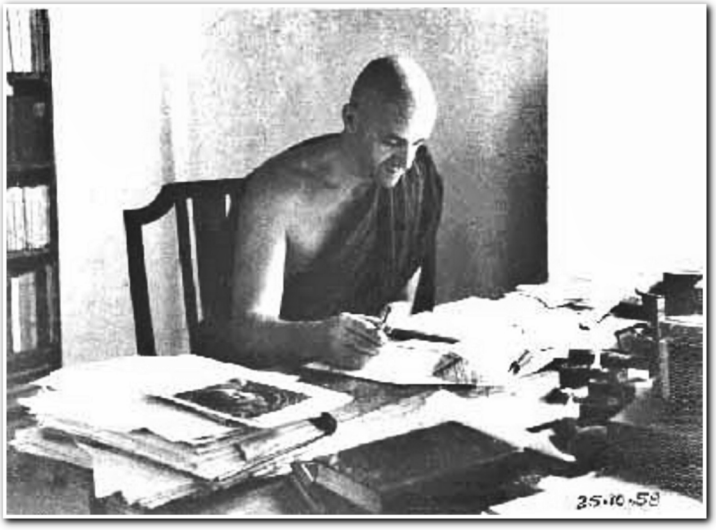
Der Unterschied zwischen den frühen und den späteren Werken ist deutlich und beeindruckend. Die frühen Texte zeigen einen Menschen, der Klärung sucht, in seinem eigenen Denken, in der Diskussion mit anderen, der ernsthaft danach strebt, durch wiederholten Versuch-und-Irrtum einen Zugang zum Herz der Buddhalehre zu finden. Ab 1960 haben wir einen völlig veränderten Autor vor uns. Seine Schriften drücken Gewissheit und Selbstsicherheit aus: kein Herumtasten im Dunkeln mehr, kein Zweifel mehr, kein Mutmaßen und Spekulieren mehr.

Es verwundert also nicht, dass der Autor in einem Brief an seinen „Verleger" schrieb (Brief 17): „In Bezug auf irgendwelche früheren Schriften von mir, die Ihnen in die Hände fallen könnten, möchte ich Sie bitten, alles, was aus der Zeit vor 1960 stammt, mit großem Vorbehalt zu behandeln. Zu dieser Zeit machten bestimmte meiner Sichtweisen eine Modifikation durch. Wenn das vergessen wird, wundern Sie sich vielleicht über Inkonsistenzen zwischen frühen und späteren Schriften." Es empfiehlt sich also, die *Frühwerke* nach den *Notizen* zu lesen, da letztere für Überblick und die richtige Perspektive sorgen.

Wie kam dieser fundamentale Wechsel zustande? Der Ehrw. Ñāṇavīra hat das im folgenden Brief dokumentiert:}



*Die Ehrwürdigen Ñāṇavīra, Ñāṇamoli und Ñāṇapoṇika*




*Der Ehrw. Ñāṇamoli in seiner kuṭi.*

# *2. Vor Erscheinen der* Notizen zu Dhamma *(1959 bis 1963)*

*Brief 1* *27. Juni 1959*

*Nach meinem Tode zu öffnen*

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

– Ekaṁ samayaṁ Ñāṇavīro bhikkhu Būndalagāme viharati araññakuṭikāyaṁ. Tena kho pana samayena Ñāṇavīro bhikkhu rattiyā paṭhamaṁ yāmaṁ caṅkamena āvaraṇīyehi dhammehi cittaṁ parisodheti, yathāsutaṁ yathāpariyattaṁ dhammaṁ cetasā anuvitakketi anuvicāreti manasānupekkhati. Atha kho Ñāṇavīrassa bhikkhuno evaṁ yathāsutaṁ yathāpariyattaṁ dhammaṁ cetasā anuvitakkayato anuvicārayato manasānupekkhato virajaṁ vītamalaṁ dhammacakkhuṁ udapādi, Yaṁ kiñci samudayadhammaṁ sabbaṁ taṁ nirodhadhammanti.

So dhammānusārī māsaṁ hutvā diṭṭhipatto hoti.

(27.6.1959)

„Atthi Kassapa maggo atthi paṭipadā yathā paṭipanno sāmaṁ yeva ñassati sāmaṁ dakkhīti, Samaṇo va Gotamo kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādīti."

„Diṭṭhivisūkāni upātivatto,
Patto niyāmaṁ paṭiladdhamaggo,
Uppannañāṇo'mhi anaññaneyyo
Eko care khaggavisāṇakappo." *

Diese Bücher enthalten die Lehre des Buddha; ihnen kann man absolut von Anfang bis Ende trauen:

(Vinayapiṭaka:) Suttavibhaṅga, Mahāvagga, Cūḷavagga; (Suttapiṭaka:) Dīghanikāya, Majjhimanikāya, Saṁyuttanikāya, Aṅguttaranikāya, Suttanipāta, Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Theratherīgāthā.

Keinen anderen Büchern, welchen auch immer, kann man trauen. Suche die Bedeutung dieser Bücher, von Vinaya abgesehen, in deinem eigenem Erleben. Suche ihre Bedeutung nicht in irgendwelchen anderen Büchern: Wenn du das doch tust, wirst du in die Irre geführt werden.

*Anmerkung:*

{* Die Pāli-Passagen sind im Original des Briefes nicht übersetzt. Sie bedeuten:

Ehre dem Erhabenen, Verwirklichten, vollkommen Erwachten.

Einmal lebte der Bhikkhu Ñāṇavīra beim Dorf Būndala in einer Waldhütte. Zu jener Zeit aber läuterte der Bhikkhu Ñāṇavīra in der Nacht zur ersten Nachtwache beim Auf- und Abgehen den Geist von den hemmenden Dingen. So wie er das Dhamma gehört und gelernt hatte, dachte er darüber nach, erwog es im Geiste und betrachtete es. Da stieg dem Bhikkhu Ñāṇavīra, als er über das so gehörte und gelernte Dhamma nachdachte, es im Geiste erwog und betrachtete, das staubfreie, fleckenlose Dhamma-Auge auf: „Was immer dem Ursprung unterworfen ist, all das ist dem Aufhören unterworfen."

Nachdem er einen Monat lang ein Dhammaergebener gewesen war, wurde er ein Ansichtsgereifter.

(27.6.1959)

> Kassapa, es gibt einen Weg, ein Vorgehen, dem folgend man selbst wissen und sehen wird: „In der Tat, der Mönch Gotama ist einer, der zur richtigen Zeit spricht, der wirklichkeitsgemäß spricht, der zweckdienlich spricht, der über Dhamma spricht, der über Vinaya spricht."
>
> <Dīgha 8: I,165>

Wechselfälle der Ansicht überwunden,
Erreicht Gewissheit mit der Weg-Gewinnung,
Wissen entstand mir, brauch' nicht Führung and'rer,
Alleine wandere man wie das Einhorn [oder: Nashorn].

Sutta Nipāta 55

Auf dem Umschlag stand: „Im Falle meines Todes soll dieser Brief an den Senior Bhikkhu der Island Hermitage, Dodanduwa, ausgehändigt und von diesem geöffnet werden." Ñāṇavīra bewahrte den Brief offenbar als testamentarisches Zeugnis in seiner *kuṭi* auf. Seinen Stromeintritt wollte er erst nach seinem Tod bekannt werden lassen. Doch es sollte anders kommen …

**Dr. M.R. de Silva** war niedergelassener Arzt. Er lebte etwa 80 km von Ñāṇavīra Thera entfernt. Biografische Daten stehen dem Herausgeber nicht zur Verfügung.}

## *Brief 2* — *5. September 1961*

*Lieber Dr. de Silva,*

Sie sagten mir, Sie haben Francis Storys Buch „Der Beweis für Wiedergeburt“ (BPS Wheel 12/13) gelesen und festgestellt, dass es Ihnen geholfen hat, Wiedergeburt als Tatsache zu akzeptieren. Ich habe dieses Büchlein auch gerade gelesen, und vielleicht sind ein paar Beobachtungen dazu ganz angebracht.

Vorweg, die Beispiele für (offensichtliche) Wiedergeburt sind gut und es gibt keinerlei Grund, sie nicht für bare Münze zu nehmen. Wenn solche Fälle auch nicht auf eine *logische* Vorführung der Notwendigkeit von Wiedergeburt hinauslaufen (die sowieso nicht möglich ist, da Logik nicht einmal die Notwendigkeit von *Geburt* vorführen kann, von *Wieder*-Geburt ganz zu schweigen – gibt es irgendeinen *logischen* Grund, warum Sie, Dr. de Silva, geboren worden sein sollten?), so können sie dennoch nicht leicht mittels irgendeiner anderen Hypothese von der Hand gewiesen werden.

Der Rest von Herrn Storys Büchlein macht sich allerdings daran, Wiedergeburt zu *erklären*, entweder in einer Begrifflichkeit, die den Suttas entnommen wurde („Abhängige Entstehung“, *paṭiccasamuppāda*) oder der exegetischen Literatur („Geistmomentreihe“, *cittavīthi*), oder in wissenschaftlichen oder pseudo-wissenschaftlichen Begriffen. Dieser Teil des Buches ist wertlos (oder schlimmer), und jedes Akzeptieren von Wiedergeburt, das sich darauf stützt, ist auf Treibsand gebaut; nicht nur, dass die Erklärungen Humbug sind,[a] man hätte sie erst gar nicht versuchen sollen. Der Buddha erklärt nicht, *wie* Wiedergeburt stattfindet; er stellt lediglich fest, *dass* Wiedergeburt stattfindet, solange Begehren nicht aufgehört hat. Mag sein, dass eine Beschreibung des Phänomens Wiedergeburt möglich ist, die ausführlicher ist als die, die man in den Suttas vorfindet, aber a) sie wäre irrelevant und unnötig (da es völlig ausreicht, Wiedergeburt einfach zu akzeptieren) und b) würde *nicht* im Sinne von Ursache und Wirkung erfolgen (d.h. sie wäre eine strikte Beschreibung und keine Erklärung).

Dieser Unterschied zwischen Beschreibung und Erklärung ist lebenswichtig und ist das, wovon ich wirklich gesprochen habe, als ich sagte, dass man die Buddhalehre nicht verstehen kann, wenn man (wie unbeabsichtigt auch immer) die wissenschaftliche Haltung einnimmt (die gleichzeitig die Haltung des Gelehrten ist). Ich legte nahe, dass man sich auf fruchtbarere Weise dem Dhamma nähern kann, zumindest, wenn man

westliche Ideen gewohnt ist, mit Hilfe der existenzialistischen oder phänomenologischen Philosophen, die ein direkteres und fundamentaleres Herangehen an die Dinge entwickelt haben, als das der empirischen Wissenschaft mit ihren induktiven und statistischen Methoden. Diese Methoden liefern bestenfalls nur *wahrscheinliche* Ergebnisse, wogegen sich der Phänomenologe, der über die Beschreibung *gegenwärtiger* Phänomene nicht hinausgeht, sich der *Gewissheit* erfreuen kann.

Wie ich Ihnen sagte, sind unglücklicherweise nur wenige der wichtigeren Schriften dieser Schulrichtung von Denkern auf Englisch verfügbar; daher dachte ich, vielleicht ist es hilfreich, wenn ich Ihnen ein oder zwei Passagen übersetze und zuschicke (mit drei Zitaten von einer typischen modernen Logikerin als Vorspann), die Sie bei Gelegenheit lesen können. Vielleicht werden Sie diese als schwer verdaulich empfinden, bis Sie mit dieser ungewohnten Denkweise etwas vertrauter werden. Die lange Passage, der Großteil der Einführung zu Sartres kurzer Abhandlung zu Emotion, kann auch als Einführung zur Phänomenologie im Allgemeinen dienen. Es muss betont werden, dass dies keineswegs ein Ersatz für die Buddhalehre ist – all diese Denker sind noch in *avijjā* verstrickt. Wir sind in der Tat auch nicht an diesem oder jenem bestimmten Ergebnis der phänomenologischen Methode interessiert, sondern eher an der Methode selbst – direkter Reflexion. Und selbst wenn es uns gelingt, die Haltung direkter Reflexion einzunehmen (an Stelle der wissenschaftlichen Haltung, die genau darin besteht anzunehmen, dass es so etwas wie eine Haltung überhaupt nicht gibt), müssen wir immer noch das Dhamma verstehen.

Ich habe ein paar Anmerkungen eingefügt, wo sie notwendig erschienen; ich hoffe, Sie finden sie nicht zu ablenkend.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. (I) „Abhängige Entstehung“ hat – der ehrwürdigen Tradition zum Trotz – nicht das Geringste mit „Kamma und Wiedergeburt“ zu tun; (II) die „Geistmomentreihe“ ist sowieso Müll, und (III) da die Wissenschaft den Wissenschaftler ausklammert, hat sie nichts zur Wiedergeburt des Wissenschaftlers oder von sonst irgendjemandem zu sagen.

{Die beigelegten „ein oder zwei Passagen“ waren ein ganzer Stapel mit zwölf Zitaten unterschiedlicher Länge: drei von Susan Stebbing (*MIL*), drei von Sartre (*L'Imagination* und *Esquisse d'une Théorie des Émotions*), eines aus Vergilius Ferms *An Encyclopedia of Religion* und fünf von Søren Kierkegaard (*AUN*). Sartre nimmt in seinen Parts Stellung zu Heidegger, Husserl, Freud u.a., was wiederum von Ñāṇavīra kommentiert

wird. Dr. de Silva dürfte mit diesem Crash-Kurs in Existenzialismus gut gefordert worden sein. Viel des Materials tauchte später in den *Notizen* auf, die 1962 noch nicht erschienen waren. Die meisten Bücher sind auf Deutsch erhältlich, daher hier nur „ein oder zwei Kostproben“:

> Stebbing:} Um die wissenschaftliche Methode zu rechtfertigen, ist es erforderlich, dass wir in der Lage sein sollten, die Annahme der induktiven Hypothese zu rechtfertigen, die allein uns den Schluss gestatten kann, dass die Naturgesetze einfach genug sind, um von uns entdeckt zu werden, so dass wir die Natur als letztendlich verstehbar betrachten können. In der Zwischenzeit geht der Wissenschaftler weiterhin davon aus, dass die Naturgesetze letztendlich simpel sind. (*MIL*, S.418-419)

> {Anmerkung von Ñāṇavīra zu Sartres Kritik am Glauben, dass sich die Tatsachen des Geisteslebens irgendwie selbst gruppieren:} Vgl. Thomas Huxley: „Setz dich vor die Tatsache hin wie ein kleines Kind, sei bereit, jede vorgefasste Meinung aufzugeben, folge demütig, wohin auch immer … die Natur dich führen mag.“ Sartre würde erwidern, dass die Natur, wenn du dies tust, dich überhaupt nirgendwo hinführen wird – du wirst einfach vor der Tatsache sitzen bleiben, wie ein kleines Kind.

> {Zu Sartres Anspielung auf Husserls „die Welt in Klammern setzen“ merkt Ñāṇavīra an:} In unseren normalen Alltagsaktivitäten sind wir völlig in unsere Erlebnisse, in die Welt, absorbiert. Es ist allerdings mit Übung möglich, (sozusagen) einen Schritt zurückzutreten und, ohne aufzuhören, Erlebnisse zu haben, diese Erlebnisse zu *beobachten während sie stattfinden*. Um diese Haltung der Selbstbeobachtung oder willentlichen Reflexion einzunehmen, ziehen wir einfach Aufmerksamkeit vom (variablen) *Inhalt* unserer Erlebnisse ab (das ist „die Welt“) und richten sie auf die (invariable) *Struktur* eben dieser Erlebnisse: Daher wird „die Welt“, auch wenn sie nicht völlig zu existieren aufhört, „in Klammern gesetzt“.

> {Zu Sartres Anmerkungen zu Heideggers Vorstellung vom „uneigentlichen“ Menschen:} Das Wort „uneigentlich“ wird von Heidegger benutzt, um die Vogel-Strauß-Haltung des Menschen zu beschreiben, der danach trachtet, seiner unentrinnbaren Selbstverantwortung zu entrinnen, indem er ein anonymes Mitglied einer großen Masse wird. Das ist die normale Haltung von fast jedem. Um „eigentlich“ zu werden, muss sich ein Mensch ständig und willentlich seiner totalen Verantwortlichkeit für das, was er ist, gewahr sein.

> {Kierkegaard:} Wenn *objektiv* nach der Wahrheit gefragt wird, so wird *objektiv* auf die Wahrheit als einen *Gegenstand* reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, dass es die Wahrheit, das Wahre ist, wozu er sich verhält. Wenn das, wozu er sich verhält, bloß die Wahrheit, das Wahre ist, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn *subjektiv* nach der Wahrheit gefragt wird, so wird *subjektiv* auf das *Verhältnis* des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhielte. (*AUN*, Bd.1, S.190)
>
> Für den Existierenden ist das Existieren sein höchstes Interesse, und das Interessiertsein am Existieren die Wirklichkeit. (*AUN*, Bd.2, S.15)}

## *Brief 3* — *26. März 1962*

*Lieber Dr. de Silva,*

vor kurzem waren Sie so gut, mir ein Exemplar von *Triangle* mit einem Artikel „Anatomie des Bewusstseins“* des verstorbenen Prof. Sir Geoffrey Jefferson (Mitglied der Royal Society) zu schicken. Ich habe Ihnen meinen Kommentar in ein paar Zeilen per Postkarte geschickt; das war natürlich völlig unzureichend, aber zu dem Zeitpunkt kam es für mich ungelegen, mehr dazu zu sagen. Ich weiß, dass ich jetzt wieder das Risiko eingehe, für Sie unverständlich zu sein, aber ich erachte die gegenwärtige orthodoxe Haltung der Wissenschaft in der Frage des Bewusstseins als ein derartiges Hindernis (besonders für Mediziner) für das Verstehen der Buddhalehre (und sogar für ein nicht mehr als normal intelligentes und heilsames Verstehen des Lebens), dass ich mit Freuden bereit bin, dieses Risiko einzugehen. (Und schließlich sind Sie durch nichts dazu verpflichtet, das, was ich zu sagen habe, auch zu lesen, wenn Sie nicht wollen.) Es ist für mich ein Grund zum Bedauern: Obwohl ich von so vielen Ärzten in Ceylon so gut behandelt worden bin und sie auf menschlicher Ebene so freundlich und leicht zugänglich fand, bin ich dennoch nicht in der Lage, über einen bestimmten Punkt hinauszugehen und Dinge mit ihnen zu erörtern, die wirklich von Belang sind. Jedes Mal erscheint da eine Barriere der Verständnislosigkeit und ich nehme wahr, dass mir zwar immer noch zugehört wird, aber keine Kommunikation mehr stattfindet. Die Frage ist zweifellos keine leichte, aber man muss sich ihr stellen; und dieser Artikel „Anatomie des Bewusstseins“ scheint sich als günstiger Einstiegspunkt für die Diskussion anzubieten.

Prof. Jefferson teilt uns in seinem Artikel mit, dass „Bewusstsein abhängig ist (oder „die Summe ist")[a] von allen Aktivitäten des gesamten intakten Nervensystems, dem zentralen und peripheren"; und der Artikel geht klar davon aus, dass Aufschluss über das Nervensystem und seine Funktionen, wäre er vollständig, alles ist, was benötigt wird, um Bewusstsein völlig zu verstehen. „Wir werden dem Glaubenssatz zustimmen", sagt Prof. J., „dass geistige Eigenschaften, welcher Art auch immer, die die Menschen während bewusster Phasen zeigen, letztendlich von den Millionen Zellen der Hirnrinde herrühren und von unendlich komplizierten internunzialen Verbindungen mit subkortikalen Strukturen." Das ist sicherlich die allgemein akzeptierte Sicht in wissenschaftlichen Kreisen.

Zwei Annahmen werden in dieser Einstellung vorausgesetzt. Die erste besagt, dass zwischen jedem möglichen Zustand des Nervensystems und jedem möglichen Bewusstseinszustand ein Eins-zu-eins Verhältnis besteht. Mit dieser Annahme wollen wir nicht streiten (obwohl eine praktische Demonstration ihrer Gültigkeit offensichtlich gewisse Schwierigkeiten aufwirft). Die zweite Voraussetzung besagt, dass die Funktion des Nervensystems streng den etablierten Gesetzen der Wissenschaft folgt, insbesondere denen der Physik und Biochemie.

Ein Physiologe (oder Neurologe) wird selbstverständlich von dieser zweiten Voraussetzung ausgehen: Es ist die Annahme eines jeden Mannes der Wissenschaft, dass die Ergebnisse seiner Forschungen in einem geordneten Muster arrangiert werden können, das Gesetzmäßigkeiten des Verhaltens zum Ausdruck bringt, und außerdem, dass diese Gesetzmäßigkeiten nicht nur für sein eigenes fest umrissenes Forschungsgebiet gelten, sondern universal für alle Wissenschaftszweige, in denen sie anwendbar sein könnten. So akzeptiert zum Beispiel der Biologe ohne Frage die Gesetze, die von der experimentellen Chemie aufgestellt wurden, wie auch jene, die von Leuten aufgestellt wurden, die das Verhalten von Elektrizität erforscht haben; und der Vertreter der theoretischen Physik setzt voraus, dass letztendlich das Verhalten aller Dinge im Sinne gewisser fundamentaler Gesetze erklärt werden kann, die sein spezielles Studiengebiet sind. Diese Annahmen nicht zu treffen, so mag es den Anschein haben, muss offenbar ins Chaos führen – was bleibt an Hoffnung, die Ordnung des Universums zu verstehen und den Platz, den der Mensch darin einnimmt, wenn wir nicht voraussetzen, dass das Universum geordnet *ist* (d.h., dass dasselbe Experiment zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten wiederholt, immer dasselbe Ergebnis liefert)? Welche Hoffnung besteht für die leidende Menschheit, wenn Impfung (zum Beispiel) reine Zufallswirkung hätte, die bei dem einen Immunität gegen Pocken bewirkt, bei einem anderen zu Masern führt und bei einem dritten einfach ein leichtes Schielen hervorruft? Medizin wäre unmöglich, wenn Heilung nicht mit ein

wenig Zuversicht prognostiziert werden könnte. Abgesehen davon, angesichts der erstaunlichen Erfolge moderner Wissenschaft (insbesondere der Medizin), welcher Mensch, der noch bei Verstand ist, könnte überhaupt in Versuchung geraten, diese Grundannahme anzuzweifeln – liefert der Erfolg der wissenschaftlichen Methode nicht Rechtfertigung im Überfluss für die von ihr getroffenen Annahmen?

Gleich vorweg: Diese wissenschaftlichen Voraussetzungen anzuzweifeln (in der Annahme, dass es notwendig ist, sie anzuzweifeln), führt nicht unbedingt ins Chaos. Die Universalität der Ordnung, die von der Wissenschaft entdeckt und in ihren Gesetzen verkörpert wird, abzustreiten, bedeutet keinesfalls abzustreiten, dass die Wissenschaft überhaupt irgendeine Ordnung entdeckt. Auch bestreitet es nicht, dass es eine universale Ordnung gibt. Wenn es, wie man denken könnte, eine universale Ordnung gibt, die von grundlegenderer Natur ist als die, die von der Wissenschaft entdeckt wird (auch wenn sich die Quantentheorie auf verworrene Weise teilweise darüber klar ist),[b] können wir der wissenschaftlichen Ordnung durchaus eine begrenzte Gültigkeit innerhalb dieser universalen Ordnung zugestehen. (Logiker, deren Aufgabe es ist, soche Dinge zu untersuchen, sind sich sehr wohl bewusst, dass die Gesetze der Wissenschaft nur *wahrscheinlich*, aber nicht *sicher* wahr sind.) „Dinge", so könnten wir sagen, „gehorchen den Gesetzen der Wissenschaft … außer, wenn sie es nicht tun." Oder genauer, „die Gesetze der Wissenschaft sind auf dem einen Gebiet weniger einheitlich gültig als auf dem anderen." Einzelheiten sind hier unerheblich; wichtig ist die generelle Idee.

Aber ist es notwendig, die wissenschaftliche Grundannahme anzuzweifeln? Sind wir verpflichtet, den einfachen und bequemen Standpunkt der universalen Gültigkeit der Wissenschaft zurückzuweisen, zu Gunsten der unbestreitbar viel komplizierteren und ermüdenden Sichtweise, die oben nahegelegt wurde? Stellen Sie sich vor, dass Sie zufällig Ihren bloßen Arm auf einen heißen Ofen legen. Sie werden zweifellos schleunigst Ihren Arm hochheben. Warum? Weil Kontakt mit dem heißen Ofen schmerzhaft ist, könnten Sie sagen. Aber das geht überhaupt nicht. Was wir haben wollen, ist eine Beschreibung der Veränderungen, die in Ihrem Nervensystem stattfanden, von der Zeit, als Ihr Arm auf dem Ofen lag, bis zu der Zeit, als er hochgehoben wurde; und diese Beschreibung muss in streng wissenschaftlichen Begriffen erfolgen. Schmerz ist allerdings *kein* wissenschaftlicher Begriff. Wir können von elektrischen oder chemischen Impulsen sprechen, die sich in einem Nerv Ihren Arm entlang bis in Ihr Gehirn fortpflanzen; denn dies sind alles Dinge, die öffentlich beobachtet werden können (zumindest in der Theorie), von jedem einzelnen Mitglied des Physiologenteams, das mit Ihnen Experimente anstellt. Aber der Schmerz, den Sie fühlen, ist streng privat: Nicht einmal in der Theorie kann das

Physiologenteam den beobachten.[c] (Sie können ihnen natürlich *sagen*, dass Sie Schmerz empfinden, aber das macht den Schmerz nicht öffentlich: Was hier öffentlich ist, ist der Klang Ihrer Stimme, und die Bedeutung der von Ihnen geäußerten Worte ist ganz irrelevant – zuzulassen, dass Ihre Worte eine Bedeutung haben, würde die ganze Frage in Frage stellen.) Ein Physiologe kann einen *Impuls* beobachten, der sich Ihren Arm entlang fortpflanzt, aber er kann keinen *Schmerz* beobachten, der sich Ihren Arm entlang fortpflanzt; nur Sie können das (wenn zum Beispiel eine rotglühende Nadel auf Ihrer Haut vom Ellbogen zur Schulter bewegt wird; aber natürlich nicht, wenn Ihr Nerv stationär stimuliert wird; dann fühlen Sie nur einen stationären Schmerz). Das bedeutet (und ich werde es durch Unterstreichen unterstreichen), dass sich ein Physiologe bei seiner Beschreibung menschlichen Verhaltens auf gar keinen Fall auf Gefühl (Angenehmes, Schmerz, Gleichgültiges) beziehen darf. Schafft er es nicht, sich dessen zu enthalten, gibt er die wissenschaftliche Methode preis.

Ein Physiologe ist daran gebunden zu behaupten, dass der Schmerz, den Sie fühlten, als Ihr Arm auf dem Ofen lag, absolut nichts mit der unmittelbar anschließend erfolgten Entfernung des Arms vom Ofen zu tun hatte (auch nicht mit Ihren Äußerungen dazu); er *muss* das behaupten, weil er zu dem Anspruch verpflichtet ist, wenn er konsistent sein will, dass er die Bewegung Ihres Armes (und den Klang Ihrer Stimme) voll und ganz und einzig im Sinne neuraler Mechanismen und ohne jeden Bezug zum Schmerz erklären kann. Und wenn Gefühl in unseren Handlungen keine Rolle spielt, müssen wir es als glücklichen Zufall werten, dass der Zustand des Nervensystems, der mit dem schmerzhaften Gefühl eines brennenden Armes korrespondiert, *ausgerechnet* derjenige ist, der das Entfernen des Armes von der heißen Oberfläche mit sich bringt: Wenn das Gegenteil der Fall wäre und das Nervensystem den Arm noch fester auf die heiße Oberfläche pressen würde, hätten wir eine ziemlich miserable Zeit dabei. Stellen Sie sich mal vor: Jedes Mal, wenn wir Schmerz fühlen, würden wir feststellen, dass der neurale Mechanismus den Körper genau das machen lässt, was den Schmerz verschlimmert, und vielleicht würden wir feststellen, dass wir vor angenehmen Empfindungen „wie das gebrannte Kind" zurückschrecken. Aber nein, unser Körper macht durch irgendeinen glücklichen Zufall genau das, was wir von ihm verlangen – wenn es etwas Angenehmes gibt, arbeitet der Körper darauf hin, es zu verlängern, wenn es Schmerzen gibt, arbeitet der Körper darauf hin, sie zu beenden. Oder kann es gar sein, dass Gefühl doch – zumindest in gewissem Umfang – diktiert, was unser Körper tun soll? Vielleicht lagen wir falsch, als wir Ihre ursprüngliche Erklärung zurückwiesen, dass Sie Ihren Arm hoben, weil der Kontakt mit dem heißen Ofen schmerzhaft war?

Oder betrachten wir den Fall eines Mannes, der Alkohol zu sich nimmt. Kann man die Bewegungen des Kaufens und Öffnens der Flasche, das Umgießen des Inhalts in ein Glas und schließlich das Schlucken vollständig erklären, ohne Hinweis auf die Tatsache, dass er es *angenehm* findet, betrunken zu sein? Gewiss gibt es gute experimentelle Beweise, dass sich unser Verhalten nach kurzer Zeit an veränderte Umweltbedingungen auf eine Weise anpasst, die uns das geringstmögliche Unbehagen unter den veränderten Umständen beschert.[d] Dies ist das Prinzip, auf dem Reflexkonditionierung beruht – man macht es einer Ratte mittels Elektroschock wiederholt ungemütlich, wenn sie sich auf eine bestimmte Weise verhält, und in der Folge „lernt" sie, sich anders zu verhalten.

Aber wenn wir zugestehen wollen, was wir sicher müssen, dass Gefühl in der Lage ist, den Zustand des Nervensystems zu beeinträchtigen (entweder, indem es eine bestimmte Handlung bestimmt, wie etwa, den Arm von einem heißen Ofen wegzunehmen, oder indem es eine recht dauerhafte Verhaltensänderung konditioniert), dann werden wir uns auch gezwungen sehen, das Postulat von der universalen Gültigkeit der Wissenschaftsgesetze aufzugeben. Solange Gefühl vom Zustand des Nervensystems abhängig war, und der Zustand des Nervensystems von wissenschaftlichem Determinismus, war alles gut; wenn aber darüber hinaus zugegeben werden muss, dass der Zustand des Nervensystems von Gefühl abhängig ist, dann betreten wir (zumindest in den Augen der Wissenschaft) das Reich des Chaos; denn Gefühl, weil es nicht öffentlich zu beobachten ist, ist keine wissenschaftliche Größe und kann daher von keinerlei Wissenschaftsgesetz regiert werden, und das Verhalten des Nervensystems hört folglich auf, gänzlich rational zu sein. Kurz gesagt, der lebende Körper und insbesondere das Nervensystem sind Regionen, wo die Gesetze der Wissenschaft manifest weniger einheitlich gültig sind als anderswo.

In Ihrem letzten Brief sagten Sie, dass Sie nicht viel Sinn darin sehen, paranormale Phänomene zu studieren, weil Sie merken, dass Sie versuchen, diese auf wissenschaftlicher, rationaler Basis zu erklären und zu verstehen; und Sie halten das nicht wirklich für machbar. Da haben Sie natürlich ganz Recht, wenn Sie denken, dass diese Phänomene nicht auf wissenschaftlicher Basis erklärt werden können; aber genau deshalb sollten sie studiert werden. Gewiss können sie nicht im Eilverfahren erklärt oder verstanden werden, aber das macht nicht viel aus; das Wichtige ist, dass sie beeindruckende und vielfältige Beweise dafür liefern (sowohl spontaner als auch experimenteller Art), dass die Gesetze rationaler Wissenschaft nicht universal gültig sind. Und es ist die Unfähigkeit oder die Weigerung, *diese* Tatsache zu akzeptieren, die so gründlich den Weg versperrt zum Fortschritt im klaren Denken von grundlegender Natur.

Die Errungenschaften der rationalen Methoden der Wissenschaft sind so beeindruckend gewesen und die Methoden selbst so wunderschön einfach und übersichtlich, dass es seitens der Rationalisten eine natürliche Tendenz gibt, die völlig irrationale Annahme zu treffen, dass der Verstand (oder die Wissenschaft) in der Lage ist, alles zu erklären. Diese Annahme ist in der Tat so nahe dran, ein Axiom zu sein (außer in isolierten Nischen – siehe Anmerkung *b)*, dass jeder, der es wagt, sie in Frage zu stellen, auf stärkste emotionale Widerstände trifft. Und doch gibt es ein Versagen der rationalen Wissenschaft, das noch weitaus beeindruckender ist als der beeindruckendste ihrer Erfolge; und das ist das Versagen ... sich selbst zu erklären.

Ohne den Wissenschaftler gibt es keine Wissenschaft; aber die Wissenschaft kann die Existenz des Wissenschaftlers nicht ohne Inkonsistenz zugeben; denn der Wissenschaftler ist ein Mensch und ein Mensch ist nicht zu erklären, wenn Gefühl ignoriert wird; und Gefühl liegt außerhalb der Domäne der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist jedoch in ihrem Anspruch auf universale Gültigkeit nicht bereit, dies anzuerkennen; und ein Zwitterwesen wird hervorgebracht, um diesen Anspruch gültig erscheinen zu lassen. Dieses Zwitterwesen ist *Empfindung*. Prof. Jefferson sagt, „Wenn wir in einzig physiologischen Begriffen analysieren ...“, und spricht dann von den „klassischen Wegen, auf denen Empfindungen den Thalamus und schließlich die Hirnrinde erreichen.“ *Empfindung* ist nach Prof. J.s Ansicht ein rein physiologischer Begriff. Das heißt, sie ist nicht mehr und nicht weniger als ein elektrischer oder chemischer Impuls (ich glaube, da herrscht noch etwas Unsicherheit in der Frage), der einen Nerv entlang wandert. Man kann also unter keinen Umständen annehmen, dass das Wort „Empfindung“ etwa „Gefühl“ bedeute. Aber offenbar *bedeutet* es genau das im normalen Sprachgebrauch. Eine schmerzhafte Empfindung ist ein schmerzhaftes Gefühl oder einfacher, ein Schmerz. Und weil das so ist, kann das Wort „Empfindung“ unmöglich ein physiologischer Begriff sein. Aber weil der Physiologe es so verwendet, *als wäre es* ein physiologischer Begriff, schafft er es, zwei strikt unvereinbare Bedeutungen in einem einzigen Wort zu verschmelzen, und das vermittelt die Illusion, die beiden Bedeutungen seien dasselbe. Wir haben gesehen (Abs. 1), Prof. J. benutzt die beiden Ausdrücke „abhängig sein von“ und „die Summe sein von“, als ob sie dasselbe bedeuteten, und das ist nichts anderes als genau die Zweideutigkeit, die wir erörtert haben, nur in anderer Form. Der Gerechtigkeit halber: Ich nehme nicht an, dass sich der Professor der Zwiespältigkeit bewusst ist; er täuscht sich selbst in gutem Glauben und ohne Zweifel im Verein mit fast all seinen Kollegen; denn die Zweideutigkeit ist so praktisch und unaufdringlich (zumindest für ein nicht-philosophisches Auge), dass es als lächerlich betrachtet würde, wenn nicht sogar als geradezu ketzerisch, diese auch nur aufzuzeigen, geschweige denn, dagegen

Einwände zu erheben. Nichtsdestoweniger geschieht es mit Hilfe genau dieses sprachlichen Taschenspielertricks, dass die erfreuliche Illusion von der universalen Gültigkeit rationaler Wissenschaft aufrecht erhalten wird.[e]

Jetzt muss angemerkt werden, dass die gängige wissenschaftliche Interpretation des Wortes „Bewusstsein" selbst unzulänglich ist (ganz abgesehen von der Tatsache, dass sich Bewusstsein genauso außerhalb der Domäne der Wissenschaft befindet wie Gefühl). Aus Prof. J.s Artikel (wie auch aus anderen Quellen) ist ersichtlich, dass „Bewusstsein" für den Wissenschaftler „rationales Denken" bedeutet, oder „sich dessen gewahr sein, was man tut und denkt". Der Professor scheint „automatisches oder konditioniertes Verhalten" von bewusster Aktivität auszuklammern, und dies in Übereinstimmung mit gängiger wissenschaftlicher Meinung. Aber konditioniertes Verhalten, wie wir vorhin festgestellt haben, beinhaltet Gefühl (Angenehmes oder Schmerz); und dieses Gefühl von Bewusstsein auszuklammern, bedeutet Verwirrung zu stiften. (Tut unbewusster Schmerz weh? Wenn Sie „Ja" sagen, frage ich: „Woher wissen Sie das, wenn Sie doch sehen, dass Sie sich dessen nicht bewusst sind?" Wenn Sie „Nein" sagen, frage ich: „Wieso können Sie dann sagen, dass es ein Schmerz und kein angenehmes Gefühl ist? Wieso wissen Sie, dass da überhaupt Gefühl ist?") Diese Beschränkung von Bewusstsein auf rationales Denken ist lediglich ein Vorurteil des Rationalismus; und in der Buddhalehre wird extra dargelegt, dass Bewusstsein (*viññāṇa*), Gefühl (*vedanā*) und Wahrnehmung (*saññā*) voneinander nicht zu trennen sind** – wann immer es eines von diesen gibt, gibt es alle drei. Aber um dies zu verstehen, ist eine subtilere und intelligentere Annäherung an Bewusstsein (oder allgemeiner, an das Erleben) erforderlich.

Der Fehler besteht darin, sich über den Körper an Bewusstsein anzunähern. Aber die rationale Wissenschaft, die im Grunde ein Studium dessen ist, was öffentlich zugänglich ist, nämlich *Materie*, hat keine Alternative. Die Gesetze der Wissenschaft sind die Gesetze der Materie und wenn diese Gesetze universal sein sollen, dann muss Bewusstsein (was immer es auch sein mag) notwendigerweise der Materie untergeordnet sein. Was die Wissenschaft dabei übersieht und auch nicht umhin kann, es zu übersehen, ist die Tatsache, dass es, um den Körper zu erkennen, *zuerst* erforderlich ist, sich des Körpers bewusst zu sein – der Körper ist ein *Objekt* (unter anderen Objekten) *des Bewusstseins*, und danach zu trachten, Bewusstsein mittels des Körpers zu untersuchen, statt anders herum, spannt den Karren vor das Pferd. Bewusstsein kommt zuerst und wenn es erkannt werden soll, muss es direkt studiert werden (das heißt, durch unmittelbare Reflexion).

Dieser Sachverhalt ist von J.-P. Sartre deutlich ausgedrückt worden, der in seinem Hauptwerk zum Thema Bewusstsein 400 von insgesamt knapp 1100 Seiten schreibt, ehe er den Körper überhaupt erst einmal erwähnt. Er hat Folgendes zu sagen:

> Man wird sich vielleicht darüber wundern, dass wir das Problem des Erkennens behandelt haben, ohne nach dem Körper und den Sinnen zu fragen oder uns ein einziges Mal auf sie zu beziehen. Es liegt nicht in unserer Absicht, die Rolle des Körpers zu verkennen oder zu vernachlässigen. Aber es kommt vor allem darauf an, in der Ontologie wie überall sonst, eine strenge Ordnung in der Darstellung einzuhalten. Und der Körper erscheint zunächst, was auch seine Funktion sein mag, als *Erkanntes*. Wir können somit weder die Erkenntnis auf ihn beziehen noch von ihm handeln, bevor wir das Erkennen definiert haben, noch aus ihm, wie auch immer, das Erkennen in seiner fundamentalen Struktur ableiten. (*EN*, S.270f/S+N, S.400).

Und Sartre fährt fort, indem er darauf hinweist, dass wir das Wissen über unseren eigenen Körper in erster Linie vom Betrachten der Körper anderer Menschen herleiten. Als Arzt ist Ihnen das klar – Sie wissen über die Struktur Ihres eigenen Herzen Bescheid, nicht weil Sie es seziert haben, sondern weil Sie in Ihren Studententagen die Körper anderer Menschen seziert haben. Wissen über unseren eigenen Körper ist also sehr indirekt, und das gilt insbesondere für das Nervensystem.

Die vorangegangenen Bemerkungen lassen sich generell auf all jene Medizinmänner anwenden – vielleicht die Mehrheit? – die es ihrer wissenschaftlichen Haltung zur Medizin (die am richtigen Platz bewundernswert ist) gestattet haben, ihre allgemeine Lebenseinstellung zu beeinträchtigen und zu infizieren, so dass sie jetzt daran scheitern zu verstehen, was es heißt, ein existierendes Individuum zu sein. Aber ganz speziell wenden sich diese Bemerkungen an jene unter ihnen, die vorhaben, die Buddhalehre zu erforschen. Es könnte gut sein, dass ein Arzt, der zum ersten Mal die Suttas liest, auf eine Passage wie diese stößt:

> In diesem Körper gibt es Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Dickdarm, Dünndarm, Mageninhalt, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Talg, Speichel, Rotz, Gelenkschmiere, Urin. <Saḷāyatana Saṁy.127: IV,111 u.a.>

Und er könnte bei sich denken: „Als Anatomie ist das hoffnungslos unzureichend; jeder Student im ersten Semester weiß hundertmal so viel; und übrigens steckt da keinerlei Reihenfolge drin.“ Und er würde sich selbst

dazu beglückwünschen, dass die Medizin seit den Tagen des Buddha so enorme Fortschritte gemacht hat. Seine erste Reaktion wäre also, diese primitiven Vorstellungen als trivial und überholt abzulehnen. Nach ein wenig Herumblättern könnte er dann auf diese Passage stoßen:

> Er betrachtet Materie/Form – oder Gefühl oder Wahrnehmung oder Gestaltungen oder Bewusstsein – als Selbst. Diese Betrachtung aber, ihr Bhikkhus, ist eine Gestaltung [...] Einem nicht-unterrichteten Weltling, ihr Bhikkhus, der von unwissenheits-kontakt-erzeugtem Gefühl berührt wird, ist Begehren entstanden; von dort ist jene Gestaltung geboren. Somit aber, ihr Bhikkhus, ist jene Gestaltung unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden; und auch dieses Begehren ist unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden; und auch dieses Gefühl ist unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden; und auch dieser Kontakt ist unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden; und auch diese Unwissenheit ist unbeständig, gestaltet, abhängig entstanden. <Khandha Saṁy.81: III,96f>

Unser Doktor findet das alles völlig unverständlich – davon steht nichts in den Fachbüchern, nicht einmal in jenen auf den Regalen der psychiatrischen Abteilung – und schließt daraus, unter der Annahme, dass es tatsächlich eine Bedeutung hat, dass es sein Verständnis übersteigt. Somit ist seine zweite Reaktion Verständnislosigkeit und er erleidet Demütigung. Auf diese Weise oszilliert er zwischen den entgegengesetzten Polen des Überlegenheitsgefühls und des Minderwertigkeitsgefühls gegenüber den Texten hin und her und er ist nicht in der Lage etwas zu finden, das auf der Ebene seines eigenen Verständnisses liegt – alles ist entweder weit unter seinem Niveau oder zu hoch für ihn. Das Problem ist, wie Sie sicher mitbekommen haben, dass unser Doktor die Dinge verkehrt herum angepackt hat. Auf der einen Seite ist er an knifflige und verzwickte Darstellungen des Körpers gewöhnt (ganze Bände – ganze Bibliotheken, ohne Zweifel – sind Herz und Nieren gewidmet) und auf der anderen Seite ist von ihm niemals verlangt worden, mehr als die allernaivste Verlautbarung über Bewusstsein zu verdauen. Und zwar, weil die medizinische Wissenschaft den Körper an erste Stelle setzt und Bewusstsein (wenn es überhaupt in Betracht kommt) dahinter.

Aber die Suttas setzen Bewusstsein an erste Stelle, und der Körper landet auf einem schlechten zweiten Platz, aus Gründen, die ich hoffe, verdeutlicht zu haben; und es ist zu erwarten, dass Darlegungen über Bewusstsein komplex und jene über den Körper schlicht sein werden. Wenn es unser Doktor schafft, seine Denkreihenfolge umzukehren (was Übung erfordert), dann hat er eine Chance, die Buddhalehre zumindest teilweise verständlich zu finden, statt gänzlich rätselhaft und frustrierend.

Die erste oben zitierte Passage ist natürlich kein primitiver Versuch einer anatomischen Beschreibung, sondern soll eine Person zur Ernüchterung gegenüber dem Körper führen; und exakte Physiologie ist hier offensichtlich nicht gefragt. Die zweite Passage ist zugegebenermaßen extrem schwierig; aber ich fürchte, das Dhamma *ist* schwierig und es macht keinen Sinn, so zu tun, als wäre es nicht so. (Jene Broschüren, die vorgeben, das Dhamma auf wissenschaftlicher Basis zu erklären, erweisen dem, der sich ernsthaft interessiert erkundigt, den schlechtesten Dienst, der nur möglich ist. Es ist bei weitem besser, wenn jemand versteht, dass er das Dhamma *nicht* versteht, als fälschlicherweise zu glauben, er verstünde es. Erstere Einstellung kann einen Fortschritt fördern, letztere kann ihn nur behindern.) Es geschah in der Hoffnung, zumindest einige der Anfangshindernisse für eine richtige Herangehensweise an die Buddhalehre aus dem Weg zu räumen, dass ich Ihnen dieses hier geschrieben habe.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. „Abhängig sein von“ und „die Summe sein von“ ist nicht dasselbe, aber Prof. J. bemerkt diese Inkonsistenz nicht. Wir kommen später noch einmal darauf zurück.

b. „Mit der Anerkennung der Tatsache, dass es keinen logischen Grund gibt, warum die Newtonschen und anderen klassischen Prinzipien außerhalb der Domänen, in denen sie experimentell bestätigt wurden, gültig sein sollten, ist die Erkenntnis gekommen, dass Abweichungen von diesen Prinzipien in der Tat notwendig sind.“ (*PQM*, S.230)

c. Keine zwei Menschen können denselben Schmerz beobachten. Wenn ein Nerv, der für eine Anzahl von Beobachtern sichtbar ist, stimuliert wird, wird nur einer (höchstens) der Beobachter (nämlich derjenige, dem der Nerv zufällig gehört) den Schmerz erleben; und sein Bericht von dem Experiment („Stimulation von Nerv verursacht Schmerz“) wird im Widerspruch zum Bericht der anderen Beobachter stehen („Stimulation von Nerv verursacht nicht Schmerz“). *Entweder* kann also dieselbe Ursache – die beobachtete Stimulation des Nervs – zwei unterschiedliche Wirkungen für zwei unterschiedliche Beobachter hervorbringen (was die wissenschaftliche Hypothese untergräbt, dass Ursache-und-Wirkung für alle Beobachter zu jeder Zeit an jedem Ort invariabel ist), *oder* Schmerz (und Gefühl allgemein) liegt für die Wissenschaft außer Reichweite. (Stellen Sie sich die Bestürzung und den Schreck in einem physikalischen

Labor in einer Gruppe von Beobachtern vor, die sich um einen elektrischen Apparat versammelt haben, wenn ein bestimmter Schalter betätigt wird und dann einer der Beobachter berichtet, dass eine bestimmte Glühbirne hell aufleuchtet, während die anderen Beobachter alle berichten, die Glühbirne bliebe tot. Würden sie nicht vielleicht den sonderlichen Beobachter zur Beobachtung ins pathologische Labor schicken?)

d. Beachten Sie, dass dieser und der nächste Satz wissenschaftlich gesprochen der Frage ausweicht. Wir haben argumentiert, dass Gefühl außerhalb des Gebiets der Wissenschaft liegt, und können jetzt nicht *wissenschaftliche* Beweise anführen, dass Gefühl Verhalten beeinflusst. Dieser „experimentelle Beweis" ist die Privatsache eines jeden Individuums, das an sich selbst Experimente durchführt.

e. Ich will damit nicht nahelegen, dass dies alles ist, was zur Aufrechterhaltung der Illusion erforderlich ist. Das Bestreiten der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen Materie und Gefühl ist nicht der einzige Schwachpunkt der rationalistischen Position; aber er ist der einzige, der uns hier interessiert.

{* zitiert in PHASSA [E]

** z.B. Majjhima 43: I,293 (siehe ZUSÄTZLICHE TEXTE 15).}

{Herr **N.Q. DIAS** war Jurist in Diensten der ceylonesischen Regierung, später High Commissioner in Indien. Dies ist der einzige Brief an ihn.}

## *BRIEF 4* *27. MÄRZ 1962*

*Lieber Herr Dias,*

das Pāli für „Wissensklarheit" (wie Ihnen zweifellos klar ist), ist *sampajañña*. In den Suttas wird es oft mit „Achtsamkeit" oder *sati* zum Verbundwort *sati-sampajañña*, „Achtsamkeit&Wissensklarheit", gekoppelt. Im Satipaṭṭhāna Sutta ist Wissensklarheit (von körperlichen Tätigkeiten) im Abschnitt über Körperachtsamkeit enthalten, also können wir vielleicht daraus schließen, dass Wissensklarheit zwar nicht etwas ganz anderes als Achtsamkeit ist, aber doch etwas spezieller in der Bedeutung. Achtsamkeit ist allgemeine Geistesgegenwart, nicht zerstreut sein; bei Wissensklarheit dagegen behält man *sich selbst unter genauer ständiger Beobachtung* und lässt sich keine der eigenen Handlungen (oder Gedanken, Gefühle usw.) entgehen.

Vorweg drei Sutta-Passagen, um die Bandbreite der Praxis der Geistesgegenwart in der Buddhalehre aufzuzeigen.

> a) Und wie, ihr Bhikkhus, ist ein Bhikkhu wissensklar? Da, ihr Bhikkhus, praktiziert ein Bhikkhu beim Auf- und Abgehen Wissensklarheit; er praktiziert Wissensklarheit beim Hin- und Wegschauen; … beim Beugen und Strecken; … beim Benutzen der Roben und der Schale; … beim Essen, Trinken, Kauen, Schmecken; … beim Ausscheiden von Kot und Urin; … beim Gehen, Stehen, Sitzen, Schlafen, Wachen, Sprechen und Schweigen. <Vedana Saṁy. 7: IV,211>
>
> b) Und was, ihr Bhikkhus, ist die Entfaltung von Sammlung, die entwickelt und viel geübt zu Achtsamkeit&Wissensklarheit führt? Da entstehen dem Bhikkhu Gefühle bewusst, bewusst bestehen Gefühle, bewusst verschwinden Gefühle; bewusst entstehen Wahrnehmungen, bewusst bestehen Wahrnehmungen, bewusst verschwinden Wahrnehmungen; bewusst entstehen Gedanken, bewusst bestehen Gedanken, bewusst verschwinden Gedanken. <Aṅguttara IV,41: II,45>
>
> c) Da, Ānanda, geht ein Bhikkhu achtsam auf und ab, achtsam steht er, achtsam sitzt er, achtsam legt er sich nieder, achtsam macht er sich an die Arbeit. Dies, Ānanda, ist eine Möglichkeit der Besinnung, die, wenn sie so entwickelt, so viel geübt wird, zu Achtsamkeit&Wissensklarheit führt. <Aṅguttara VI,29: III,325>

Als nächstes gilt es, eine Begriffsverwirrung zu klären. Wenn unsere Handlungen zur Gewohnheit werden, neigen wir dazu, sie gedankenlos zu verrichten – sie werden „automatisch“ oder „instinktiv“ (sich am Kopf kratzen oder blinzeln, zum Beispiel). Wir nennen sie für gewöhnlich „unbewusste Handlungen“ und diesem Sprachgebrauch folgt man in der Psychologie und der Wissenschaft allgemein. Aber das ist ein Missverständnis. Genau genommen gibt es so etwas wie „*unbewusste* Handlung“ nicht. Der Buddha definiert „Handlung“ (*kamma*) als „Absicht“ (*cetanā*) und Absicht ohne Bewusstsein (*viññāṇa*) gibt es nicht. Eine *unbewusste* Handlung ist überhaupt keine Handlung, sondern schlicht und einfach *Bewegung*, wie zum Beispiel, wenn sich ein Baum im Winde wiegt, oder ein Felsbrocken wird vom Regen losgewaschen, rollt einen Berghang hinab und bringt einen Zug zum Entgleisen (letzteres wird in Juristenkreisen recht drollig „ein Akt höherer Gewalt“ genannt, aber wenn es keine höhere Gewalt gibt, gibt es auch keinen Akt, sondern nur die Bewegung von Fels).

In der Buddhalehre ist alles Bewusstsein Handlung (durch Geist, Stimme oder Körper) und jede Handlung ist bewusst. Aber das heißt nicht, dass jede Handlung in Wissensklarheit erfolgt – in der Tat ist das, was für gewöhnlich „unbewusste Handlung“ genannt wird, lediglich eine (bewusste) Handlung, die *unüberlegt* getan wird, ohne *Wissensklarheit* oder

*Gewahrsein*. Was wir gewöhnlich eine „*bewusste* Handlung" nennen, ist streng genommen eine *vorsätzliche* Handlung, eine Handlung, die ein wenig Überlegung erfordert (wie zum Beispiel, wenn wir versuchen etwas zu tun, das wir noch nie getan haben oder nur selten). Wenn wir derartige Handlungen ausführen, müssen wir betrachten, was wir tun (sonst machen wir Fehler); und es ist dieses *Betrachten, was wir tun*, das „Wissensklarheit" ausmacht. Eine Handlung, die wir ausführen, ohne zu betrachten, was wir tun, ist eine Handlung ohne Wissensklarheit.

Solange wir wach sind, ist ganz offensichtlich immer ein gewisser Grad von Gewahrsein oder Wissensklarheit vorhanden, weil sich ständig neue Probleme stellen, große oder kleine, und wir darauf angewiesen sind, sie zu *betrachten* (wenn auch nur für ein oder zwei Momente), um sie bewältigen zu können. (Andererseits, wenn wir *träumen*, ist Gewahrsein im Ruhezustand; und es ist genau diese Tatsache, dass *wir nicht in der Lage sind, unsere Traumprobleme objektiv anzuschauen*, die Träume vom Wacherleben unterscheidet. Wenn wir wach sind, sind wir uns immer gewahr „ich bin wach", aber wenn wir träumen, sind wir uns nicht gewahr „ich träume"; und wenn wir einen Alptraum haben und uns abkämpfen, um aufzuwachen, tun wir tatsächlich nichts anderes, als *zu versuchen, uns zu erinnern [oder uns gewahr zu werden], dass wir träumen*, und wenn uns das gelingt, wachen wir auf.) Aber wenn auch im Wachzustand, im Gegensatz zum Schlaf, immer ein gewisses Maß an Wissensklarheit vorhanden ist, reicht es normalerweise nur aus, um uns zu ermöglichen, mit unerwarteten Umständen fertig zu werden, sobald diese auftauchen; darüber hinaus sind wir in das, was wir tun, *versunken* – sei es die tägliche Aufgabe, den Lebensunterhalt zu verdienen, oder unsere persönlichen Angelegenheiten mit unseren emotionalen Einstellungen anderen Leuten gegenüber (Zuneigung, Abneigung, Wut, Gier, Langeweile und so weiter), ganz egal. Eine über den Dingen stehende Haltung zu bewahren, ist schwierig, wenn es viel Routinetätigkeiten in Eile zu erledigen gibt, und sie raubt unseren persönlichen Beziehungen zu anderen die emotionale Befriedigung. Wir ziehen es daher vor, mit unserer Arbeit so schnell wie möglich fertig zu werden, um uns dann in unseren Emotionen zu wälzen wie ein Büffel in einem Schlammloch. Wissensklarheit dessen, was wir tun, ist immer eine Anstrengung, und wir halten sie gerne auf dem absoluten Minimum. Aber wir können Wissensklarheit nicht ganz vermeiden, da sie, wie ich vorhin anmerkte, notwendig ist, um mit unerwarteten Problemen fertig zu werden, wenn sie auftauchen, wie unbedeutend sie auch sein mögen.

Aber dieses Gewahrsein wird rein deswegen praktiziert, um die Hindernisse des Alltags aus dem Weg zu räumen – es wird einfach nur praktiziert, um sich so geschwind und effektiv wie möglich durchs Leben zu schlagen.

Wissensklarheit in der Buddhalehre hat allerdings einen anderen Zweck: Sie wird praktiziert, um Befreiung vom Leben zu erlangen. Diese beiden unterschiedlichen Anwendungszwecke sind zwar nicht direkt entgegengesetzt, kooperieren aber auch nicht – sie stehen sozusagen im rechten Winkel zueinander; und weil das Ausmaß an Wissensklarheit, das zu einem gegebenen Zeitpunkt praktiziert werden kann, begrenzt ist, stehen die beiden Anwendungszwecke miteinander in Konkurrenz um die jeweils verfügbare Wissensklarheit. So geschieht es, dass bei Aktivitäten, die viel Gewahrsein einfach für ihre erfolgreiche Durchführung erfordern (wie etwa, diesen Brief zu schreiben), nicht viel Raum bleibt für die Praxis von Wissensklarheit, die zur Befreiung führt (würde ich mir allerdings gegen alle Wahrscheinlichkeit angewöhnen, eben diesen Brief über eine Reihe von Jahren hinweg zweimal täglich zu schreiben, sollte ich in der Lage sein, mich dabei mehr der zweiten Art zu widmen).

Der Buddha sagt uns (in Itivuttaka 79: 71-72), dass drei Dinge dem Fortschritt des *sekha bhikkhu* (einer, der den Pfad erreicht hat, aber noch nicht bei *Arahatschaft* angelangt ist) schaden: eine Vorliebe für Arbeit (d.h. Bauen, Roben nähen, diverse Aufgaben erfüllen und so weiter), ein Hang zum Reden und ein Hang zum Schlafen. Wie wir sehen, muss bei den ersten beiden viel Gewahrsein der erfolgreichen Durchführung der vorliegenden Aufgabe (Dinge herstellen, Dhamma verkünden) gewidmet werden und bei dem dritten ist keine Wissensklarheit möglich. Aus den Passagen, die ich weiter oben zitiert habe, geht hervor, dass Wissensklarheit zum Zwecke der Befreiung am besten bei jenen Handlungen praktiziert wird, die gewohnte Verrichtungen sind und nicht viel Nachdenken zur Durchführung erfordern – Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, körperlichen Bedürfnissen verschiedener Art nachkommen und so weiter. (Der Hinweis auf „Schlafen“ in Passage *a)* bedeutet, dass man sich mit Gewahrsein zum Schlafen legen sollte und sich dabei die Zeit zum Aufwachen einprägt; es heißt nicht, dass wir Wissensklarheit praktizieren sollen, nachdem wir eingeschlafen sind.) Naturgemäß kann ein *bhikkhu* Arbeitsprojekte oder gelegentliches Reden nicht vollständig vermeiden, aber auch diese Aktivitäten sollten soweit möglich achtsam und mit Gewahrsein erfolgen: „achtsam macht er sich an die Arbeit“, „beim Sprechen und Schweigen praktiziert er Wissensklarheit“. Der normale Mensch, wie oben erwähnt, praktiziert Wissensklarheit nicht, wenn er es nicht für nötig hält, das heißt, bei seinen gewohnten Verrichtungen; aber der *bhikkhu* ist angehalten, nicht nur diese gewohnten Verrichtungen mit Gewahrsein auszuführen, sondern sich soweit möglich auch auf diese Handlungen zu beschränken. Schwung und Initiative in neuen Unternehmungen, so hochgeschätzt in der Geschäftswelt und in praktischen Angelegenheiten, sind Hemmnisse für einen, der Befreiung sucht.

Und wie praktiziert man diese Wissensklarheit zum Zwecke der Befreiung? Es ist wirklich ganz einfach. Da (wie gesagt) alle Handlung bewusst ist, brauchen wir keine aufwendigen Untersuchungen anzustellen (wie etwa andere Leute zu fragen), um herauszufinden, was wir gerade tun, damit wir uns dessen gewahr werden können. Alles, was erforderlich ist, ist eine leichte Veränderung der inneren Haltung, das Aufbieten von ein wenig Aufmerksamkeit. Anstatt uns von unserer Handlung völlig aufsaugen zu lassen oder uns mit ihr zu identifizieren, müssen wir uns kontinuierlich in Aktion *beobachten*, ohne dabei mit der Handlung aufzuhören. Das tun wir, indem wir uns ganz einfach die Frage stellen: „Was tue ich gerade?" Wir werden merken, weil die Handlung sowieso die ganze Zeit bewusst war, dass wir in gewissem Sinne die Antwort *bereits kennen,* ohne darüber nachdenken zu müssen; und einfach indem wir uns die Frage stellen, werden wir der Antwort *gewahr*, d.h., was wir gerade tun. Wenn ich mich also genau jetzt frage, „was tue ich gerade?", kann ich sofort antworten, „ich schreibe an Herrn Dias", „ich sitze auf meinem Bett", „ich kratze mich am Bein", „ich frage mich, ob ich Stuhlgang haben werde", „ich lebe in Būndala" und so fort, fast endlos.

Wenn ich Wissensklarheit praktizieren will, muss ich mir diese Frage fortwährend immer weiter stellen und beantworten, bis ich merke, dass ich die Frage automatisch (oder aus Gewohnheit) *beantworte, ohne dass ich fragen musste.* Wenn das geschieht, ist die Praxis der Wissensklarheit erfolgreich und es bleibt nur noch, diesen Zustand zu entwickeln und nicht durch Vernachlässigung wieder davon abzugehen. (Ähnliche Überlegungen gelten natürlich auch für Achtsamkeit auf Gefühle, Wahrnehmungen und Gedanken – siehe Passage *b*). Hier muss ich mich fragen, „was fühle ich, was nehme ich wahr, was denke ich gerade?", und wiederum wird sich die Antwort sofort selbst präsentieren.)

Manchmal wird der Einwand erhoben, dass es nicht möglich sei, zwei Dinge auf einmal zu tun, und dass es daher nicht möglich sei, zu handeln und sich zur gleichen Zeit der Handlung gewahr zu sein. Aber diese Meinung ist ein reines Vorurteil, das auf einer bestimmten falschen Vorstellung von der Natur des Bewusstseins (oder des Erlebens) beruht. Es ist durchaus möglich, eine Anzahl von Dingen gleichzeitig zu tun (zum Beispiel atme ich, während ich diesen Brief schreibe, und unterbreche nicht das eine, um das andere zu tun); es ist nicht möglich, ihnen allen zur gleichen Zeit *gleiche Aufmerksamkeit* zu schenken, aber das ist eine andere Geschichte. Und das trifft auch auf Handeln und sich des Handelns gewahr Sein zu. Dies lässt sich sehr leicht nachprüfen: Es ist nur notwendig, loszugehen und sich während des Gehens die Frage zu stellen, „was tue ich gerade?"; man wird herausfinden, dass man sich die Antwort „ich gehe" geben kann, ohne mit dem Gehen aufzuhören (d.h., es ist nicht notwendig,

stehenzubleiben oder loszurennen oder hinzufallen, um die Frage zu beantworten).

Warum sollte man Wissensklarheit praktizieren? Mir fallen sofort drei gute Gründe ein, und es gibt zweifellos darüber hinaus noch andere.

Erstens, jemand, der sich ständig gewahr ist, was er tut, wird es leichter finden, sein *sīla* einzuhalten. Wenn ein Mann, der hinter der Frau seines Nachbarn her ist, weiß, „ich bin hinter der Frau meines Nachbarn her", wird er die Tatsache, dass er drauf und dran ist, die dritte Tugendregel zu brechen, nicht vor sich verbergen können und sich früher wieder auf die richtige Bahn bringen als der Mann, der hinter der Frau seines Nachbarn her ist, ohne zu betrachten, was er gerade tut. Kurz gesagt, Wissensklarheit führt zu einer selbstkritischen Haltung und somit zur Selbstverbesserung.

Zweitens, Wissensklarheit hat eine kühlende Wirkung und ist das genaue Gegenteil der Leidenschaften (entweder Gier oder Hass), die erhitzend wirken (dies steht nicht im Zusammenhang mit den mysteriösen Eigenschaften, die im orientalischen Essen stecken, dem Essen im Westen aber fehlen). Das bedeutet, jemand, der ständig Wissensklarheit praktiziert, hat eine machtvolle Kontrolle über seine Leidenschaften, so dass sie immer seltener entstehen.

Drittens, die Praxis von Wissensklarheit ist eine absolut notwendige Voraussetzung, um die Essenz der Buddhalehre zu verstehen. Der Grund dafür ist, dass es im Dhamma nicht um irgendeine Einzelerfahrung (Bewusstsein, Gefühl usw.) als solche geht, sondern um Erleben (Bewusstsein, Gefühl usw.) im Allgemeinen. Wir brauchen den Buddha nicht, damit er uns sagt, wie wir irgendeinem bestimmten Erlebnis entkommen (sei es ein schlichter Kopfschmerz oder unheilbarer Krebs), aber wir *brauchen* den Buddha, damit er uns sagt, wie wir jeglichem Erleben entkommen. Im Normalzustand, wenn wir in unser Tun versunken sind (das heißt, im Nicht-Gewahrsein), geht es uns nur um dieses oder jenes bestimmte Erlebnis, diesen oder jenen Zustand, diese oder jene Angelegenheit („sie liebt mich; sie liebt mich nicht …") und in keiner Weise um Erleben im Allgemeinen („Was ist die Natur der Emotion Liebe?"). Aber wenn wir uns gewahr werden, was wir tun (oder fühlen usw.), liegt der Fall anders. Obwohl wir weiterhin tun (oder fühlen), sind wir auch dabei, jenes Tun oder Fühlen mit einem gewissen Grad innerer Loslösung zu betrachten, und zu jener Zeit rückt die *allgemeine Natur* von „Tun" und „Fühlen" ins Blickfeld (das bestimmte Tun und Fühlen, das zufällig anwesend ist, erscheint als *Beispiel* für „Tun" und „Fühlen" im Allgemeinen); und genau dann, wenn diese allgemeine Natur der Dinge ins Blickfeld rückt, sind wir in der Lage, unter der Führung des Buddha, die universalen Merkmale von *anicca*, *dukkha*

und *anattā* zu begreifen. Aber hier geraten wir in tiefes Wasser, und ich will ein Thema, das schon nicht sehr einfach ist, nicht noch zusätzlich schwierig gestalten.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Beachten Sie bitte, dass die drei Vorteile der Praxis von Wissensklarheit im letzten Abschnitt mit *sīla*, *samādhi* bzw. *paññā* korrespondieren.

{Herr **Ramsay G. de Silva Wettimuny**, geb. 26.1.1925, war Ingenieur in ziviler Stellung. Ab etwa seinem 30. Lebensjahr widmete er sich verstärkt dem Studium des Dhamma (in Pāli). Als er Ñāṇavīra kennenlernte, hatte er bereits drei Bücher geschrieben, zuletzt *Buddhism and its Relation to Religion and Science*.}

## *Brief 5* *12. Mai 1962*

*Lieber Herr Wettimuny,*

ich habe mich sehr darüber gefreut, heute Nachmittag Ihr Buch zu bekommen und vielleicht noch mehr über das nette Begleitschreiben. Obwohl wir in der Vergangenheit von Zeit zu Zeit das Dhamma erörtert haben, war es schwierig, anhand solcher fragmentarischer Diskussionen herauszufinden, was genau Sie unter der Buddhalehre verstehen; aber jetzt, da Sie sich selbst darauf festgelegt haben, Ihre Ideen in gedruckter Form festzuhalten, hoffe ich auf eine bessere Gelegenheit. Nach meiner eigenen Erfahrung gibt es nichts besseres, als sich hinzusetzen und die eigenen Ideen zu Papier zu bringen, um sich Klarheit darüber zu verschaffen und herauszufinden, worum es sich bei diesen Ideen tatsächlich handelt. Mein privater Wahlspruch lautet: „Bilde dir nicht ein, etwas verstanden zu haben, solange du es nicht niederschreiben kannst." Und ich habe bislang noch keine Ausnahme zu diesem Prinzip gefunden. Also, wie Sie sagen, man schreibt durch das Lernen und man lernt durch das Schreiben.

Was ich vorzufinden *hoffe*, wenn ich dazu komme, das Buch zu lesen, ist, dass Sie ein einheitliches, artikuliertes, konsistentes Ganzes geschaffen haben; ein Ganzes in dem Sinne, dass kein Teil verändert werden kann, ohne den Rest zu beeinträchtigen. Es ist nicht so wichtig, dass es korrekt ist[a] – das kann später kommen – aber solange das eigene Denken nicht aus einem Guss ist, findet genau genommen überhaupt kein *Denken* statt. Jemand, der einfach nur eine Sammlung von Ideen zusammenstellt – wie

umfangreich auch immer – und nicht wahrnimmt, dass sie einander widersprechen, hat eigentlich keine eigenen Ideen; und wenn man versucht, ihn zu instruieren (das heißt, ihn zu *ändern*), stellt man fest, dass man dem Gerümpel angesammelter Vorstellungen lediglich etwas hinzufügt, ohne irgendeinen anderen Effekt. Wie Kierkegaard gesagt hat: „Nur die Wahrheit, die *erbaut*, ist Wahrheit *für dich*." (*AUN*, Bd.1, S.246) Nichts, was man diesen Ideensammlern sagen kann, ist Wahrheit *für sie*. Man wünscht sich einen Menschen, der einen einzelnen Standpunkt vertritt und ihn so lange vertritt, bis ihm die Sache klar ist, *weil er sieht, dass alles andere davon abhängt*. Mit so einer Person kann Kommunikation (d.h. der Wahrheit, die erbaut) stattfinden.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Niemand, der den Pfad noch nicht erreicht hat, kann sich schließlich leisten anzunehmen, dass er in Bezug auf die Buddhalehre Recht hat.

## *Brief 6* *25. Mai 1962*

*Lieber Dr. de Silva,*

ich bin mit dem Beverley Nichols fertig.* Ich denke, eine der erhobenen Fragen verlangt nach einer ausführlichen Erwiderung. B.N. schreibt, wie ein bestimmter Morphiumsüchtiger eine „Wandlung" erfuhr – d.h. den Glauben an Gott fand – und in Folge dessen jegliches Interesse an der Droge verlor; und er weist darauf hin, dass es eines der schwersten Dinge auf der Welt ist, eine Drogensucht aufzugeben (womit wir einverstanden sein können). Die Frage ist also diese: Was hat die Buddhalehre einem Drogensüchtigen zu bieten, das das Christentum nicht hat? Wäre es in der Tat nicht sogar wahr zu sagen, dass im Vergleich zu der völligen und spektakulären Heilung des Christentums, bei der nichts weiter erforderlich ist als ein Akt der Selbstunterwerfung, die subtile und tiefsinnige Lehre des Buddha, die selbst für den abstinenten Menschen schwer zu verstehen ist, nichts zu bieten hat? Und dies ist die Antwort: Das Christentum heilt den Süchtigen in keiner Weise; es substituiert lediglich Morphium durch den Glauben, es ersetzt eine Droge durch eine andere. Die Buddhalehre bietet nicht nur Heilung, sondern völlige Immunität für alle Zeit. Das wollen wir allerdings näher betrachten.

Weil ich selbst kein religiöser Mensch bin, weiß ich aus erster Hand nichts über den „Glauben an Gott", der in der Lage ist, die Stelle von Morphium einzunehmen, und kann ihn daher nicht als persönliche

Erfahrung beschreiben. Aber es lässt sich etwas über die Pharmakologie dieser potenten Droge aussagen. Gott – zumindest der Christengott – ist eine unmögliche Verbindung des Zeitlichen und des Ewigen. Er ist zeitlich, weil er den Menschen versteht, weil er weiß, was für ihn am besten ist, weil er sich freut, wenn der Mensch gut ist, und zürnt, wenn der Mensch ungezogen ist (was für gewöhnlich der Fall ist, und daher ist „Gott jeden Tag zornig", wie es so schön heißt), weil er die Gebete des Menschen erhört und ihm helfen wird – kurzum, weil Gott der Himmlische Vater des Menschen ist. All dies ist nur einem Wesen möglich, das sich, wenn auch zweifellos in glorreicher Ausgabe, nicht wesentlich vom Menschen unterscheidet. Gott kann den Menschen nur verstehen, wenn er selbst eine gewisse Vertrautheit mit den Schwächen des Menschen besitzt; er kann nur dann Mitleid mit dem Drogensüchtigen haben, wenn er selbst weiß, was es bedeutet, ein Drogensüchtiger zu sein. (B.N. deutet an, dass Christus, der Gott war, sexueller Begierde unterworfen war.) Gott muss daher, wie der Mensch, *existieren* (d.h. er muss durch Zeitlichkeit bedingt sein). Aber Gott ist auch allwissend, allmächtig und unwandelbar – mit einem Wort, ewig – sonst wäre er ja nicht *Gott*. Diese Attribute sind es, die ihn vom Menschen unterscheiden. Diese beiden Aspekte sind ganz offensichtlich völlig unvereinbar, eine Tatsache, die Kierkegaard, der intelligenteste der christlichen Philosophen, zu betonen sich bemüht hat.

Laut Kierkegaard existiert Gott nicht – er ist ewig.[a] Dennoch existierte Gott als Mensch, als Jesus von Nazareth. Das ist absolut unmöglich, es ist ein Widerspruch in sich; zu behaupten, dass das Ewige zeitlich wurde, dass Gott Mensch wurde, ist skandalös und unerhört – mit einem Wort, *absurd*. „*Deshalb*", sagt Kierkegaard, „glaube ich es." Kierkegaard beschreibt den Christen als „an ein Paradox gekreuzigt" – er akzeptiert etwas als eine Angelegenheit des Glaubens, von dem er *weiß*, dass es lächerlich ist. Christ zu sein – selbst an einen ewigen *und* gütigen Gott, der nicht spezifisch christlich ist, zu glauben – bedeutet, gegen besseres Wissen zu behaupten, dass Schwarz Weiß ist.[b] Aber nur wenige Christen haben Kierkegaards besseres Wissen, gegen das sie behaupten müssen, dass Schwarz Weiß ist. Die große Mehrheit ist sich gar nicht klar darüber, dass sie an ein Paradox gekreuzigt ist, und nagelt ihre Farben (Schwarz-Weiß vermutlich) nur allzu gerne an die Fahnenstange, in einer emotionalen Orgie des Glaubens. Und warum sollte diese Droge so außerordentlich berauschend sein? Die widersprüchliche Annahme, dass Gott zugleich ewig und zeitlich ist, ermöglicht es den Christen, sich den eigenartigen Luxus zu gönnen, ihren Gott zu behalten und zugleich aufzuessen (was sie buchstäblich tun, nach ihrem Glauben). Ein Christ ist angehalten zu glauben, dass sein eigenes persönliches Wohlergehen das spezielle Fach und das besondere Anliegen des Allwissenden, Allmächtigen und Ewigen Weltgeistes ist, der sich unendlich und leidenschaftlich für das kleinste und unbedeutendste seiner Werke

interessiert. Ist es nicht vorstellbar, dass dies, gelegentlich und für bestimmte Leute, eine Droge ist, weitaus wirkungsvoller als selbst Morphium? Aber (so könnte man fragen) ist diese Sucht eines Glaubens an Gott nicht zumindest weniger schädlich als Morphiumsucht, wenn nicht sogar ausgesprochen heilsam? Was sagt der Buddha?

„Ich sehe kein anderes einzelnes Ding, ihr Bhikkhus, das in dem Maße zum Entstehen noch nicht entstandener unheilsamer Dinge führt, oder zum Wachstum und zur Entwicklung entstandener unheilsamer Dinge, wie falsche Ansicht." – „Ich sehe kein anderes einzelnes Ding, ihr Bhikkhus, das in dem Maße zum Nicht-Entstehen noch nicht entstandener heilsamer Dinge führt, oder zum Niedergang entstandener heilsamer Dinge, wie falsche Ansicht." – „Ich sehe kein anderes einzelnes Ding, ihr Bhikkhus, das in dem Maße die Wesen beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, zum Erscheinen an einem unglücklichen Bestimmungsort, in Verderbnis, in der Hölle führt, wie falsche Ansicht." <A.I,27: I,30-32>

Also, auf lange Sicht gesehen ist es besser, ein Morphiumsüchtiger mit richtiger Ansicht zu sein (sofern das möglich ist), als ein Abstinenzler mit falscher Ansicht (was sehr wohl möglich ist).[c]

Was hat nun der Buddha einem Drogensüchtigen zu bieten? Zunächst einmal verlangt der Buddha von einem Menschen Intelligenz oder Einsicht, sonst ist nichts zu machen. Zweitens sagt uns der Buddha, dass Rauschmittelkonsum (der natürlich Morphium und so weiter einschließt) zum Niedergang der Intelligenz führt. Zählen wir zwei und zwei zusammen, stellen wir fest, um Drogen aufzugeben muss ein Mensch verstehen, dass er sie nicht aufgeben kann, solange er sie nicht aufgibt, oder mit anderen Worten, *um Drogen aufzugeben, muss man den Weg zum Aufgeben der Drogen verstehen, und der besteht darin, sie aufzugeben*. Auf den ersten Blick scheint das nicht sehr hilfreich zu sein – „eine Binsenweisheit", werden Sie vielleicht sagen, „*natürlich* versteht der Süchtige, dass der Weg zum Aufgeben der Drogen darin besteht, sie aufzugeben: Das ganze Problem besteht doch darin, dass er sie nicht aufgeben *kann*." Aber ist das wirklich nur eine Binsenweisheit?

Lassen Sie mich meine eigenen Erfahrungen wachrufen, als ich damals Zigaretten aufgab. Ich hatte jahrelang vierzig oder mehr geraucht, als ich beschloss sie aufzugeben. Weil ich nicht in der Lage bin, Dinge halbherzig zu tun, hörte ich auf einen Schlag mit dem Rauchen auf. Ich erinnere mich, wie ich im Park spazieren ging, kurz nachdem ich meine letzte Zigarette zu Ende geraucht hatte, und zufrieden mit mir selbst war, dass ich diese Entscheidung getroffen hatte. (Ich fühlte mich auch ziemlich schwindlig, was zweifellos ein Entzugssymptom war – dies hielt einige Tage an.) Aber der Hauptgedanke, der mich bestürmte, war dieser: Obwohl ich keinerlei

Zweifel hatte, dass ich mich an meinen Vorsatz halten konnte, gab es dennoch etwas, das ich *wirklich* brauchte, um ihn zu bestätigen und um mich in meinem Entschluss zu festigen, keine weitere Zigarette mehr zu rauchen, und dieses eine war … eine Zigarette. Es war bei weitem keine Binsenweisheit für mich, dass ich Zigaretten aufgeben sollte, um Zigaretten aufzugeben, und ich hatte dabei die größten Schwierigkeiten, der bedrängenden Vorstellung zu widerstehen, dass ich, um Zigaretten aufzugeben, eine Zigarette *rauchen* sollte.

Ich will Ihnen auch von den Forschungen von Dr. Klar berichten, als er kurz nach dem Krieg in Persien war. Dr. Klar ist nicht nur Arzt, er interessiert sich auch für Psychologie; und er hatte in Persien ein geniales Hilfsmittel dabei, um den Charakter und Geisteszustand einer Person abzulesen. (Es besteht aus einem Satz Karten, auf die jeweils etwa acht Paare farbiger Quadrate aufgeklebt sind. Der Versuchsproband muss lediglich angeben, welche Farbe er in jedem der Paare bevorzugt. Er „las" uns alle in der Hermitage, mit verheerend akkuraten Ergebnissen, über die nicht alle von uns wirklich glücklich waren. Aber hier schweife ich vom Thema ab.)** Er erzählte uns, dass 80% aller Perser über 35 Jahre (ich glaube, so sagte er) Opium nehmen (und auch, dass alle Perser aus Prinzip Lügen erzählen – aber hier schweife ich schon wieder ab), und mit so einem Reichtum an Studienmaterial zur Verfügung[d] war er in der Lage, einiges an Forschungen anzustellen. Er gab in der Regel jedem Süchtigen zwei Lesungen, eine bevor er Opium nahm und eine danach. Die Lesungen ergaben alle dasselbe: Vor dem Opium war der Geisteszustand des Süchtigen abnormal und ungeordnet; nach dem Opium war er normal und geordnet. Die Wirkung des Opiums auf den Süchtigen war nicht, wie man etwa denken könnte, die Persönlichkeit aufzulösen; im Gegenteil, die Wirkung war, eine aufgelöste Persönlichkeit zu integrieren. Das Opium war notwendig, um im Süchtigen den Normalzustand wieder herzustellen. (Ich habe ähnliche Beobachtungen von einem anderen Arzt gehört, der viele Jahre medizinischer Gesandter in China war: Wenn Sie mit einem Opiumsüchtigen Geschäfte machen wollen, dann feilschen Sie mit ihm, wenn die Wirkung seiner letzten Dosis nachlässt.)

Was können wir aus all dem schließen? Wir schließen daraus, dass, im Gegensatz zu einer „normalen" Person, die eine Droge vielleicht nur einmal nimmt, um einer neuen Erfahrung willen oder weil die Wirkung angenehm ist, und die zu jenem Zeitpunkt „abnormal" wird, ist der Gewohnheitssüchtige nur dann „normal", wenn er die Droge genommen hat und wird „abnormal", wenn ihm diese entzogen wird. Der Süchtige kehrt die übliche Situation um und ist von der Droge abhängig, um in seinem normalen integrierten Zustand zu verbleiben. (Das heißt natürlich nicht, dass der Süchtige aus gelegentlichem Entzug *Lust* gewinnt, so wie der Absti-

nenzler aus gelegentlicher Berauschung; ganz im Gegenteil: In beiden Fällen ist der Zustand unter Drogen angenehmer, aber für den einen ist er normal und für den anderen ist er abnormal.) Der Süchtige kann seine Arbeit nur effizient erledigen und seine normalen Funktionen ausfüllen, wenn er die Droge nimmt, und genau unter diesen Umständen wird er Pläne für die Zukunft schmieden. (Wenn er die Droge nicht nehmen kann, ist sein einziger Plan, so schnell wie möglich eine neue Dosis zu beschaffen.) Wenn er beschließt, dass er die Droge aufgeben muss (sie ist zu kostspielig; sie ruiniert seinen Ruf oder seine Karriere; sie untergräbt seine Gesundheit usw.), wird er den Entschluss nur dann fassen, wenn er fit ist, die Angelegenheit zu erwägen, nämlich, *wenn er unter Drogen steht*; und von diesem (für ihn *normalen*) Standpunkt aus fasst er die Zukunft ins Auge. (Demnach beschloss ich als *Raucher*, das Rauchen aufzugeben.) Aber sobald der Süchtige seinen Entschluss in die Tat umsetzt und den Drogenkonsum stoppt, hört er auf, normal zu sein, und Entscheidungen, die er getroffen hatte, als er normal war, erscheinen jetzt in einem ganz anderen Licht – und das schließt die Entscheidung, mit der Droge aufzuhören, mit ein. *Entweder* gibt er die Entscheidung dann als ungültig auf („Wie konnte ich nur so eine Entscheidung treffen? Ich muss ja ganz von Sinnen gewesen sein!“) und kehrt zu seinem Drogenkonsum zurück, *oder* (obwohl er die Entscheidung gutheißt) er empfindet es als dringend erforderlich, zu dem Zustand zurückzukehren, in dem er die Entscheidung ursprünglich getroffen hatte (in dem er unter Drogen stand), *um die Entscheidung wieder gültig erscheinen zu lassen*. (Und so geschah es, dass ich das dringende Bedürfnis nach eine Zigarette hatte, um meine Entscheidung, sie aufzugeben, zu bestätigen.) Das Ergebnis ist in beiden Fällen dasselbe – eine Rückkehr zur Droge. Und solange der Süchtige seinen „normalen“ Zustand unter Drogen für bare Münze nimmt – d.h. *als* normal – wird dasselbe immer wieder passieren, wenn er versucht, seine Sucht aufzugeben.

Der Drogensüchtige steckt nicht nur in einem Teufelskreis – je mehr er nimmt, desto mehr will er, je mehr er will, desto mehr nimmt er – sondern, solange er nicht lernt, seine Situation *von außen* zu betrachten und in der Lage ist, die Natur der Drogensucht zu sehen, wird er feststellen, dass all seine Versuche, einen Weg aus dem Teufelskreis heraus zu erzwingen, ihn einfach wieder dahin zurückführen. (Ein Teufelskreis ist somit ein geschlossenes System in einem stabilen Gleichgewicht.) Nur wenn der Süchtige Sucht *versteht* und sich fest an die richtige Ansicht hält, dass – trotz allem Anschein, trotz aller Versuchungen, es sich anders zu überlegen – sein „normaler“ Zustand unter Drogen *nicht* normal ist, wird er in der Lage sein, das zeitweilige Unbehagen des Entzugs zu ertragen und schließlich von seiner Sucht loszukommen. Kurzum, ein Süchtiger entschließt sich also, die Drogen aufzugeben und er nimmt an, dass es dazu lediglich nötig ist, sie aufzugeben (was sicherlich eine Binsenweisheit

wäre, wenn es nicht der Fall wäre, dass er sich auf tiefgreifende Weise selbst etwas vormacht, wie er sehr schnell herausfindet). Kaum hat er angefangen, sie aufzugeben, entdeckt er (wenn er sehr unintelligent ist), dass er einen Fehler gemacht und die falsche Entscheidung getroffen hat, oder (wenn er weniger unintelligent ist), dass die Entscheidung zwar richtig ist, er sich aber in der Methode geirrt hat und, *um Drogen aufzugeben es notwendig ist, sie zu nehmen*. Nur der intelligente Mensch versteht (allem Anschein zuwider), dass sowohl die Entscheidung, wie auch die Methode richtig sind; und nur er hat Erfolg. Für den intelligenten Menschen ist also die Anweisung, „um Drogen aufzugeben ist es notwendig, sie aufzugeben" – weit davon entfernt, eine Binsenweisheit zu sein – eine tiefgründige Wahrheit, die die Natur der Sucht enthüllt und dahin führt, von ihr loszukommen.

Ich möchte Sie bitten innezuhalten, bevor Sie diese Darstellung als Phantasterei abtun; genau dieses Thema – der Teufelskreis und das Loskommen davon durch Verstehen und wider allen Anschein – ist die Grundessenz der Buddhalehre. Das oben erörterte Beispiel – Drogensucht – spielt sich auf grober Ebene ab, aber Sie werden feststellen, dass sich das Thema abermals und abermals wiederholt, bis hinunter zur feinsten Ebene, der Ebene der vier Edlen Wahrheiten. Ich denke, es lohnt sich, dies anhand der Suttas zu illustrieren.

In der 75. Lehrrede des Majjhima Nikāya (M.I,506-508) zeigt der Buddha den Teufelskreis aus Sinnesbegierde und deren Befriedigung in dem Gleichnis von einem Mann mit einer Hautkrankheit (*kuṭṭhi* – Leprakranker?). Stellen Sie sich einen Mann mit einer heftig juckenden Hautkrankheit vor, der, um sich Erleichterung vom Juckreiz zu verschaffen, sich mit den Fingernägeln kratzt und sich an einer Kohlenpfanne röstet. Je mehr er das tut, desto schlimmer wird sein Zustand, aber dieses Kratzen und Rösten verschafft ihm eine gewisse Genugtuung. In gleicher Weise sucht ein Mensch mit subtil juckender Sinnesbegierde nach Erleichterung in deren Befriedigung. Je mehr er sie befriedigt, desto stärker wird seine Begierde, aber in der Befriedigung seiner Begierde findet er ein gewisses Vergnügen. Jetzt angenommen, die Hautkrankheit würde geheilt; würde jener Mann weiterhin Genugtuung darin finden, sich zu kratzen und zu rösten? Auf gar keinen Fall! Ebenso wird auch ein Mensch, der von der Sinnesbegierde geheilt ist (ein *arahat*), kein Vergnügen mehr an sinnlicher Befriedigung finden.

Wir wollen das Gleichnis ein wenig erweitern. Sie als Arzt wissen sehr wohl, um eine juckende Hautkrankheit zu heilen, ist die erste Maßnahme, den Patienten vom Kratzen und der Zustandsverschlimmerung abzuhalten. Solange das nicht bewerkstelligt werden kann, gibt es keinerlei Hoffnung, den Zustand erfolgreich zu behandeln. Aber der Patient wird von der

Genugtuung des Kratzens nicht ablassen, solange ihm nicht zu Verstehen gegeben wird, dass Kratzen den Zustand verschlimmert, und dass keine Heilung stattfinden kann, solange er nicht seine Begierde zu kratzen willkürlich zügelt und das zeitweilig erhöhte Unbehagen des nicht erleichterten Juckreizes in Kauf nimmt. Und in ähnlicher Weise muss einer Person, die permanente Heilung von den Qualen der Sinnesbegierde wünscht, zunächst zu verstehen gegeben werden, dass sie das zeitweilig erhöhte Unbehagen des Zölibats (als *bhikkhu*) in Kauf nehmen muss, wenn die Behandlung des Buddha Erfolg haben soll. Hier führt der Weg aus dem Teufelskreis wiederum über ein Verständnis des Teufelskreises selbst und über die Nichtbeachtung der scheinbaren Zustandsverschlimmerung, die der Selbstzügelung folgt.

Betrachten Sie nun die vier Edlen Wahrheiten. Die vierte dieser Wahrheiten lautet: „Dies ist das Vorgehen, das zum Aufhören von Leiden führt, nämlich der Edle Achtfache Pfad." Und der erste Faktor dieses Pfades ist „richtige Ansicht", die als Wissen von den vier Edlen Wahrheiten definiert ist. Aber, wie schon zuvor, ist die vierte Wahrheit das Vorgehen, das zum Aufhören von Leiden führt. Somit gelangen wir zu dem Lehrsatz: „Das Vorgehen, das zum Aufhören von Leiden führt, ist das Wissen vom Vorgehen, das zum Aufhören von Leiden führt." Oder: „Um Leiden zu beenden, muss man das Vorgehen zum Beenden von Leiden verstehen." Und was könnte das sonst sein, als eine Wiederholung unseres ursprünglichen Themas auf grundlegendster Ebene: „Um Drogen aufzugeben, muss man das Vorgehen zum Aufgeben von Drogen verstehen"?[e]

Nicht jeder ist morphiumsüchtig, aber die meisten Menschen sind süchtig nach Sinnesbefriedigung, und alle außer den *ariyasāvakas* sind süchtig nach ihrer eigenen Persönlichkeit (*sakkāyadiṭṭhi*),[f] und sogar die *ariyasāvakas* mit Ausnahme des *arahat*, haben immer noch eine subtile Sucht, den „Ich bin"-Dünkel (*asmimāna*). Der *arahat* hat jeglicher Sucht ein Ende bereitet. Somit gibt es keine Suchtform, die die Buddhalehre nicht heilen würde, vorausgesetzt, der Süchtige ist intelligent und zum erforderlichen Einsatz bereit.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Ich weiß nicht, was Sie hiermit anfangen können (ich meine den letzten Teil). In gewisser Weise ist es unendlich viel schwieriger als die beiden anderen Dinge, die ich Ihnen geschickt habe, aber das liegt daran, dass es etwas ganz anderes ist. Die *anderen beiden* beschäftigten sich nur mit Methodik, und wenn Sie etwas davon schwierig fanden, so lag das hauptsächlich an einem Mangel an philosophischem Hintergrund. *Dies hier* handelt direkt von der Buddhalehre und ist schwierig, weil auch noch

so viel philosophischer Hintergrund hier nicht helfen wird. Das Hauptziel *der beiden anderen* (wie wir im Rückblick sehen) war das rein negative, Sie von dem Versuch abzuhalten, *dies hier* in die Begrifflichkeit der Psychologie (der frühere Brief) oder der Physiologie zu übersetzen (zum Beispiel ist alles Wissen über die physiologischen Veränderungen, die durch Opium hervorgebracht werden, vollkommen irrelevant). Vielleicht stellen Sie fest (ob Sie mir nun folgen oder nicht), dass dies hier von lebenswichtigerem Interesse ist als die beiden anderen.

*Anmerkungen:*

a. Beachten Sie hier einen subtileren Widerspruch, den Kierkegaard übersehen hat. Um *überhaupt* etwas über Gott auszusagen, selbst dass er *ewig* ist, heißt, stillschweigend davon auszugehen, dass er existiert (d.h. *zeitlich* ist). Zu sagen, dass etwas ewig ist, geht davon aus, dass da etwas *ist*, auf das das Attribut „ewig" anwendbar ist. Wenn Gott ewig ist, können wir uns einer Sache sicher sein, nämlich, dass Gott *ist* (ob nun ewig oder irgendetwas anderes). Kurz gesagt, ein *ewiger* Gott ist eine widersprüchliche Vorstellung.

b. Dieses „Opfer des Intellekts", das laut dem Hl. Ignatius Loyola „so gottgefällig" ist, wird zufälligerweise auch vom Quantenphysiker verlangt: Er muss sich dem Lehrsatz verschreiben, dass es *Zahlen gibt, die keine Mengen* sind. Von einem Nachfolger des Buddha wird das jedoch nicht verlangt, dessen *saddhā* – Vertrauen oder Zuversicht – eher etwas ist, was ein Patient seinem Arzt gegenüber aufbringt. Der Patient akzeptiert aus Vertrauen, dass der Arzt über seine Beschwerden besser Bescheid weiß als er selbst, und er unterwirft sich der Behandlung des Arztes. Also, in der Tat weit davon entfernt, zu seinen Schülern zu sagen, „Ihr müsst aus Vertrauen von mir annehmen, dass Schwarz Weiß ist", sagt der Buddha tatsächlich im Endeffekt, „Ihr müsst aus Vertrauen von mir annehmen, dass ihr selbst unwissentlich annehmt, dass Schwarz Weiß ist, und dass dies der Grund für euer Leiden ist."

c. Ich will damit nicht sagen, dass alle Christen zur Hölle fahren. Es gibt viele unterschiedliche Arten von falscher Ansicht (sogar innerhalb des Christentums) und manche davon sind schlimmer als andere. Und man kann an seinen Ansichten hartnäckig festhalten oder nur leicht. Ein Christ, der in guten Werken stark ist und sich nur wenig für christliches Dogma interessiert, mag durchaus ein gutes Schicksal haben.

d. In Persien ist offenbar Opium die Religion des Volkes.***

e. Der Rationalist, der auch nicht einen Moment lang im Traum daran denken würde, die Buddhalehre zu praktizieren, kann *niemals* verstehen, dass dies alles andere als eine Binsenweisheit ist. Als Arthur Köstler zum

ersten Mal der Buddhalehre begegnete, rief er aus: „Aber das ist ja alles tautologisch, um Himmels Willen!“

f. Auch wenn die grundlegende Struktur der Sucht gleich bleibt, ist es unterhalb dieses Punktes nicht mehr möglich, durch Willensanstrengung einen Blickpunkt von außen zu bekommen. Mit anderen Worten, man kann *sakkāyadiṭṭhi* nicht aufgeben (und ein *sotāpanna* werden), wie man Tabak aufgeben kann, einfach indem man sich dazu entschließt und bei dem Entschluss bleibt. In der Tat ist es so schwierig, dass ein Buddha erforderlich ist, das herauszufinden und anderen mitzuteilen.

{* Es dem Herausgeber nicht bekannt, um welches der zahlreichen Bücher des Autors es sich handelt.

** Der bekannte deutsche Buddhist Dr. Helmut Klar (Autor des „Deutsch-Pāli Wörterbuch“, Wien 1982) führte offenbar eine Art Vorläufer des „Lüscher Farbentest“ durch, der in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts populär war.

*** Das war in den frühen 60ern. Inzwischen ist es offenbar eher umgekehrt.}

## *Brief 7* *6. Juni 1962*

*Lieber Dr. de Silva,*

vor etwa drei Monaten hatte ich einen frischen Anfall von Amöbenruhr. Sie manifestierte sich folgendermaßen: verstärktes abdominales Unwohlsein, Hungergefühl am Nachmittag (außer nach dickem Joghurt), besondere Empfindlichkeit etwa im Bereich des linken Endes des Querdarmes, Aufblähung des Unterbauches, erhöhte Schleimabsonderung (normalerweise habe ich wenig), dicker undurchsichtiger Schleim mit Spuren von Blut (wohl nicht auf Hämorrhoiden zurückzuführen), leichte Verstopfung. In den letzten paar Tagen sind diese Erscheinungen wieder aufgetreten und heute Morgen stellte ich eine Spur von Blut in dem dicken Schleim fest. Nach dem Prinzip von Ockhams Rasiermesser, das besagt, dass Einheiten nicht unnötig vervielfacht werden sollten (etwas, das die Amöben noch lernen müssen), nehme ich an, dass diese Rückfälle auf unzureichende Behandlung vor zwei Monaten zurückzuführen sind (obwohl es auch möglich ist, das ich unter meinen regulären *dāna dāyakas* einen regulären Amöben-*dāyaka* habe, der mich von Zeit zu Zeit re-infiziert). Ich frage mich daher, ob Sie mir vielleicht einen Hinweis geben können, was die beste Maßnahme wäre, um die gegenwärtige Infektion zu beseitigen und Rückfälle zu vermeiden, und auch, um mich gegen frische Infektionen zu wappnen (die ich in dieser Gegend recht leicht zu bekommen scheine).

Verdauungsprobleme sind wirklich das Haupt-Berufsrisiko des *bhikkhu* (der keine Kontrolle hat über die Zubereitung des Essens, das er bekommt), und wir müssen davon ausgehen, dass wir uns mit einem gewissen Maß davon abzufinden haben. Aber Amöbenruhr richtet wirklich großen Schaden an der Praxis der Geistessammlung an (auch wenn sie vielleicht in anderer Hinsicht nichts besonders Ernstes ist – „Nur eine kleine Vernarbung des Darms", wie mir ein Doktor sagte, worauf ich mich fragte, ob er wohl eine Kugel durch den Kopf beschreiben würde als „nur eine kleine Perforation des Gehirns"), und es scheint wohl angebracht, Vorsichtsmaßnahmen dagegen zu treffen, falls das überhaupt möglich ist.

B.N. sagt uns, dass eines der Prinzipien der Oxford Group „Absolute Selbstlosigkeit" sei, was vielleicht eine kurze Erörterung wert ist. Zwei englische Zufallsbesucher (zwei „grässliche englische Gesichter" – Cyril Connollys Ausdruck – die um die Welt trampen) kamen neulich vorbei und fragten mich, ob es nicht ziemlich selbstsüchtig sei, hier alleine herumzusitzen, auf der Suche nach meinem eigenen Wohlergehen. Die Idee dahinter war zweifellos, dass ich mich gefälligst damit beschäftigen sollte, anderen zu helfen, wie Albert Schweitzer, der heutzutage allgemein als Modell selbstloser Hingabe im Dienste anderer gilt. Ein anderer Albert – Einstein – hat etwas dazu zu sagen:

> Alles, was die menschliche Rasse getan und gedacht hat, dreht sich um die Befriedigung empfundener Bedürfnisse und die Linderung von Schmerz. Man muss das ständig im Sinn behalten, wenn man spirituelle Bewegungen und ihre Entwicklung verstehen will. Gefühl und Verlangen sind die Bewegkräfte hinter aller menschlicher Unternehmung und menschlicher Schöpfung, in welch erhabener Verkleidung sich letztere auch immer präsentieren mag. („Religion und Wissenschaft" in *The World As I See It*, S.23*)

Warum widmet also Albert Schweitzer sein Leben der Sorge für und Heilung von Leprakranken in Afrika? Weil, sagt Albert Einstein, er das Bedürfnis danach empfindet, weil er damit *sein Verlangen befriedigt*. Und was sagt der Buddha? „Ihr Bhikkhus, sowohl früher wie auch jetzt ist das, was ich verkünde, Leiden und das Aufhören von Leiden." (M.22: I,140). Einstein hat in gewissem Umfang verstanden, dass Leid die Grundtatsache ist und die Grundlage für jedes Handeln. Der Buddha hat dies vollkommen verstanden; denn er kennt auch den Weg des Entkommens, was bei Einstein nicht der Fall ist. Wenn sich zum Beispiel die Frage stellt, „Was sollte ich tun?",[a] dann besteht keine Wahl zwischen *selbstsüchtig sein* und *selbstlos sein*; denn *egal*, was ich tue, ich kann es nicht *vermeiden*, selbstsüchtig zu sein – *alle* Handlung ist selbstsüchtig. Die Wahl besteht zwischen

Selbstsüchtigsein auf Schweitzers Weise – durch selbstlose Hingabe an das Wohl anderer – und Selbstsüchtigsein auf des Buddhas Weise:

> Das eigne Heil gib nimmer preis / Für andrer Wohl, sei's noch so groß.
> Hast du dein eignes Heil erkannt, / So gib dem eignen Heil dich hin.
>
> (Dhammapada 166 {Übersetzung: Ehrw. Ñāṇatiloka})

Wie sollen wir uns zwischen diesen beiden Weisen des Selbstsüchtigseins entscheiden? Die Antwort lautet: „Entscheide dich für den Weg des Selbstsüchtigseins, der zum *Ende* des Selbstsüchtigseins führt. Und das ist der Weg des Buddha, nicht der von Schweitzer." Es gibt viele ernsthafte Buddhisten in Ceylon, bei denen die oben zitierten Buddhaworte Empörung hervorrufen; aber natürlich werden sie so etwas nicht zugeben, nicht einmal sich selbst gegenüber: Entweder überspringen sie jenen Vers, wenn sie den Dhammapada lesen, oder sie fügen eine Fußnote an, die erklärt, dass der Buddha eigentlich etwas ganz anderes meinte. Hier ist die tatsächliche Fußnote, verfasst von einem sehr bekannten Ceylon Thera: „Man darf diese Verse nicht so missverstehen, dass sie etwa bedeuten, man solle keine selbstlose Arbeit für andere tun. Selbstloses Dienen wird vom Buddha hoch gepriesen." Aber das ist in sich ein völliges Missverstehen der Buddhalehre. Immer wieder zeigt der Buddha auf, dass sich nur jene, die sich erfolgreich ihrem eigenen Wohlergehen gewidmet und dieses in Sicherheit gebracht haben (indem sie *sotāpatti* erreichten), *in der Lage sind*, anderen zu helfen – wenn einer selbst im Treibsand versinkt, kann er anderen nicht heraushelfen, und wenn er ihnen helfen will, muss er *erst einmal* selbst da herauskommen (und wenn ihm das gelingt, stellt er vielleicht fest, dass die Aufgabe, anderen zu helfen, nicht ganz so einfach ist, wie er sich das früher vielleicht vorgestellt hat). Die Idee von „Absoluter Selbstlosigkeit" ist weniger einfach, als es die Leute gerne hätten: Sie bezieht sich, wenn sie richtig verstanden wird (aber niemand unterhalb des *sotāpanna* versteht sie richtig), auf den Buddha und die anderen *arahats* (was nicht heißen soll, dass sie sich unbedingt „selbstlosem Dienen" hingeben), aber auf sonst niemand.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Für die meisten Menschen stellt sich die Frage natürlich nicht – sie geben sich voll und ganz der Suche nach Mitteln zur Befriedigung ihrer Sinnesbegierden und Erfüllung ihrer weltlichen Ambitionen hin.

{* aus dem Englischen zurückübersetzt}

## *Brief 8* *29. Juni 1962*

*Lieber Herr Wettimuny,*

ich bin mit Ihrem Buch fertig und wie gehofft habe ich festgestellt, dass es mir ein ziemlich zusammenhängendes Bild von Ihrer Sicht des Dhamma verschafft und es mir ermöglicht zu sehen, in welcher Hinsicht sich diese von meiner unterscheidet. In einem Brief kann ich bestenfalls, ohne übermäßig langatmig zu werden, einen grundlegenden Unterschied zwischen unseren jeweiligen Sichtweisen aufzeigen und dann kurz betrachten, welche Konsequenzen damit verbunden sind.

Auf Seite 302 sagen Sie, „Der Arahat greift nur nach dem Ende des Ergreifens." Damit bin ich nicht einverstanden. Im *arahat* gibt es keinerlei Ergreifen (*upādāna*), welcher Art auch immer. Der *puthujjana* lässt sich im Sinne von *pañc'upādānakkhandhā* beschreiben, der *arahat* (solange er am Leben ist) aber nur im Sinne von *pañcakkhandā*. *Upādāna* hat bereits aufgehört.

Es gibt vier Arten von *upādāna* – *kāma*, *diṭṭhi*, *sīlabbata* und *attavāda* – und der *arahat* hat keine davon (siehe Majjhima 11: I,67). Der Ausdruck für das Erlangen von Arahatschaft in den Suttas lautet *anupādāya āsavehi cittaṁ vimucci*.* Den Begriff *sa-upādisesa-nibbānadhātu*, der sich auf den lebenden *arahat* bezieht, fassen Sie (S.299) als „*Nibbāna* mit den Gruppen des Ergreifens als Überrest" auf. Aber dies hat in Wirklichkeit gar nichts mit *upādāna* zu tun. *Upādisesa* heißt lediglich „Überbleibsel" oder „Rückstand". In Majjhima 10: I,62 ist die Anwesenheit von *upādisesa* das, was den *anāgāmī* vom *arahat* unterscheidet, und das ist deutlich nicht dieselbe Sache wie das, was den lebenden *arahat* (*sa-upādisesa-nibbānadhātu*) vom toten *arahat* (*an-upādisesa-nibbānadhātu*) unterscheidet. *Upādisesa* ist daher ein *nicht näher bestimmter* Überrest; beim lebenden *arahat* sind das die *pañcakkhandhā*. Der *arahat* sagt *pañcakkhandhā pariññātā tiṭṭhanti chinnamūlakā* (Theragātha 120),** und die *mūla* (Wurzel), die *chinna* (abgeschnitten) ist, ist *upādāna*. Das bedeutet, dass es noch *rūpa, vedanā, saññā, saṅkhārā* und *viññāṇa* <u>*ohne*</u> *upādāna* geben kann.

Diese Feststellung allein reicht aus, wenn sie korrekt ist, um die Darstellung des Lebens, auf Seite 149 (und anderswo), als *einen Prozess* des Ergreifens – d.h. als einen Flux, ein *ständiges Werden* – zu entkräften. Aus diesem Grund gehe ich davon aus, dass Sie geneigt sein werden, sie als falsch zurückzuweisen. Dennoch muss ich darauf hinweisen, dass die beiden Doktrinen, auf denen Ihre Darstellung des Ergreifens hauptsächlich zu beruhen scheint – nämlich das Gleichnis von der Flamme (S.146) und der berühmte Ausdruck „*na ca so na ca añño*" (S.149), die Sie dem Buddha zuschreiben – beide nicht in den Suttas zu finden sind. Sie tauchen zum

ersten Mal im Milindapañha auf und es gibt keinerlei Hinweis darauf, dass sie jemals vom Buddha gelehrt wurden.

Natürlich werden Sie sehen, wenn wir Ihre Darstellung des Ergreifens als *Prozess* ablehnen, müssen wir zu der Vorstellung von *Einheiten* zurückkehren, und damit zu der Vorstellung der *Selbst-Identität* eines Dinges (d.h. solange eine Einheit *besteht*, bleibt sie „ein und dasselbe Ding"). Und wäre das nicht eine Rückkehr zu *attavāda*? Die Antwort lautet: Nein. Mit der Frage der *Selbstidentität* eines Dinges (die keine besonderen Schwierigkeiten bereitet) hat die *anattā*-Lehre des Buddha nicht das Geringste zu tun: *Anattā* dreht sich ausschließlich um „Selbst" als *Subjekt* („Ich"). Und dies ist eine Sache, die weitaus schwieriger ist, als gemeinhin angenommen wird.

Kurzum, Ihr Buch beschäftigt sich mit einem Scheinproblem; und die vorgeschlagene Lösung, wie genial auch immer, verfehlt eigentlich den springenden Punkt – sie ist keine Lösung (egal ob richtig oder falsch) des Problems von *dukkha*, was genau genommen ein *subjektives* Problem ist.

Vielleicht erscheint Ihnen diese Reaktion auf Ihre Bitte um Kritik als unerwartet barsch; aber wenn es um Dhamma geht, sind „höfliche" Antworten, die eventuelles Missfallen vermeiden sollen, indem sie um den heißen Brei herumreden, von keinerlei Nutzen und stiften nur zusätzlich Verwirrung. Weil ich glaube, dass Sie jemand sind, der dies versteht, habe ich keinen Versuch unternommen, meine Gedanken zu verhüllen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* Durch Nicht-Festhalten wurde das Herz von den Trieben befreit.

** Anhäufungen, völlig durchschaut, stehen da, an der Wurzel abgeschnitten.}

## *Brief 9* *8. Juli 1962*

*Lieber Herr Wettimuny,*

Danke für Ihren Brief. Ich bin froh festzustellen, dass Sie meinen nicht missverstanden haben und anscheinend sehen, dass der Hauptpunkt der Meinungsverschiedenheit zwischen uns Konsequenzen nach sich zieht.

Sie sagen: „Aber wenn sich die Idee des Ergreifens nicht auf den lebenden Arahat anwenden lässt, zum Beispiel, wenn er Nahrung zu sich nimmt – dann sehe ich mich mit einem echten Problem konfrontiert. Mit anderen

Worten, wenn man nicht sagen kann, wenn der Arahat Nahrung zu sich nimmt, *hält* er auf die eine oder andere Weise *fest*, dann sehe ich mich dem Problem gegenüber, herauszufinden oder zu verstehen, was im Grunde der Unterschied zwischen *Lebens*handlung und anderer Handlung, wie etwa physikalischer, unbelebter Objekte, ist."

Als erstes ist anzumerken, dass jeder, der ein *puthujjana* ist, sich mit einem Problem konfrontiert sehen *sollte*, wenn er die Buddhalehre erwägt. Der Grund dafür ist einfach, dass ein *puthujjana*, wenn er dahin gelangt, die Buddhalehre zu *verstehen*, genau dadurch aufhört, ein *puthujjana* zu sein. Die zweite Anmerkung (die Ihr Problem allerdings nur verlagert und nicht beseitigt) ist, dass *alle* bewusste Handlung *absichtlich* (d.h. zweckhaft, teleologisch) ist. Das gilt für den *arahat* ebenso wie für den *puthujjana*. Der *puthujjana* hat *saṅkhārūpādānakkhandha* und der *arahat* hat *saṅkhārakkhandha*. *Saṅkhāra* ist vom Buddha im Kontext der *pañcakkhandhā* als *cetanā* oder Absicht definiert worden (in Khandha Saṁy. 56: Ⅲ,60).

*Absichtlichkeit* als notwendiges Merkmal allen Bewusstseins ist von der phänomenologischen (oder existenziellen) Schulrichtung der Philosophie sehr wohl erkannt worden (werfen Sie einen Blick auf den Beitrag „Phänomenologie" in der *Encyclopædia Britannica*) und obwohl das Thema nicht gerade leicht ist, bringt es keine inhärenten Probleme mit sich. Aber um die Natur von Absicht zu verstehen, ist es absolut notwendig, zur Vorstellung der „Einheiten" zurückzukehren und die *Struktur ihres zeitweiligen Bestehens*, das ist „Konstanz während Transformation", zu betrachten. Dieses Prinzip taucht in der Quantenmechanik und der Relativitätstheorie auf und in den Suttas erscheint es als *uppādo paññāyati; vayo paññāyati; ṭhitassa aññathattaṁ paññāyati**, drei Merkmale, die auf alle *pañcakkhandhā* zutreffen (siehe Khandha Saṁy. 37: Ⅲ,38). *Absichtlichkeit* ist der wesentliche Unterschied zwischen Lebenshandlung und der Handlung unbelebter Dinge.

Jetzt taucht aber dieses Problem auf: Was genau ist *upādāna* (Ergreifen oder, wie ich bevorzuge, Festhalten), wenn es kein Synonym zu *cetanā* (Absicht) ist? *Dies* und nichts anderes ist die grundlegende Frage, die von der Buddhalehre erhoben wird; und es ist extrem schwierig, die Antwort zu *sehen* (obwohl sie sich problemlos in Worten *ausdrücken* lässt). Die Antwort lautet im Wesentlichen, dass alle Vorstellungen der Subjektivität, der Existenz als Subjekt (dem Objekte anwesend sind), alle Vorstellungen von „Ich" und „mein" *upādāna* sind. Kann es dann absichtliches, bewusstes Handeln – wie etwa die Nahrungsaufnahme – geben, ohne die Vorstellung, „Ich bin es, der diese Nahrung zu sich nimmt"? Die Antwort lautet: Ja. Der *arahat* nimmt absichtlich Nahrung zu sich, aber die Nahrungsaufnahme geschieht gänzlich ohne Gedanken an ein Subjekt, das

die Nahrung zu sich nimmt. Bei allen Nicht-*arahats* entstehen solche Gedanken (natürlich in unterschiedlichem Grad). Der *arahat* bleibt ein Individuum (d.h. von anderen Individuen zu unterscheiden), aber er ist keine Person mehr (d.h. kein *Jemand, Selbst, Subjekt*). Dies ist – anders als Sie vielleicht denken – kein Unterschied ohne Unterschied. Es ist ein echter Unterschied, ein sehr schwieriger Unterschied, aber ein Unterschied, der gemacht werden muss.**

Ich befürchte, in der Frage von *anicca/dukkha/anattā* ist es notwendig, dogmatisch zu sein. *Aniccatā* oder Unbeständigkeit, von der der Buddha im Kontext dieser Triade spricht, ist keineswegs einfach die Unbeständigkeit, die jeder in jedem Augenblick seines Lebens um sich herum sehen kann; es ist etwas sehr viel subtileres. Der *puthujjana,* so muss entschieden festgestellt werden, hat *keine aniccasaññā,* hat *keine dukkhasaññā,* hat *keine anattasaññā.* Diese drei Dinge stehen und fallen gemeinsam, und keiner, der noch *attavādupādāna* hat (d.h. keiner, der noch kein *sotāpanna* ist), nimmt *aniccatā* im wesentlichen Sinne des Wortes wahr.

Aus diesem Grund sehe ich es so, dass jegliche „Aneignung des Buddhismus seitens der Nuklearphysiker", die auf Grund von Ähnlichkeit der Sichtweisen stattfindet, ein fehlerhaftes Konzept ist. Es lohnt sich festzustellen, dass Oppenheimers Diktum***, das Gefahr läuft, berühmt zu werden, auf einem Missverständnis beruht. Die Unmöglichkeit, eine definitive Aussage über ein Elektron zu machen, hat nichts mit der Unmöglichkeit zu tun, eine definitive Aussage über „Selbst" zu machen. Das Elektron wird in der Quantentheorie im Sinne von *Wahrscheinlichkeiten* definiert, und eine definitive Aussage über etwas, das dem Wesen nach unbestimmt ist (oder vielmehr, über eine „Unbestimmtheit"), kann nicht gemacht werden. Aber *attā* ist keine *Unbestimmtheit*; es ist eine *Täuschung*, und eine Täuschung (zum Beispiel eine Luftspiegelung) kann so bestimmt sein, wie Sie nur wollen – der einzige Haken dabei ist, sie ist nicht das, wofür man sie hält. Wenn man irgendeine Aussage über *attā* macht, sei sie positiv oder negativ, dann akzeptiert man eine gefälschte Münze zum Nominalwert. Wenn Sie das Vacchagotta Sutta (Avyākata Saṁy. 8: IV,395-397) noch einmal lesen wollen, werden Sie sehen, dass der Buddha es vermeidet, die Existenz von *attā* zu behaupten *und auch* abzustreiten, aus genau diesem Grund. (In diesem Zusammenhang bedarf Ihre Folgerung, dass der Buddha behauptet habe, es gebe kein Selbst, einer Modifikation. Was der Buddha sagte, war „*sabbe dhammā anattā*" – kein Ding ist Selbst – was nicht ganz dasselbe ist. „*Sabbe dhammā anattā*" bedeutet, „wenn du nach einem Selbst suchst, wirst du keines finden", was soviel heißt wie, „Selbst ist eine Luftspiegelung, eine Täuschung". Es bedeutet nicht, dass die Luftspiegelung als solche nicht existiert.) […]

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* Siehe ANICCA.

** Anmerkung von Sāmaṇera Bodhesako in *CtP*: „Aus den Briefen des Ehrw. Ñāṇavīra Thera an Ehrw. Ñāṇamoli Thera geht hervor, dass dieser Unterschied seine letzte große Einsicht vor seinem Erlangen von *sotāpatti* war. Wenn auch diese bestimmte Wahrnehmung sicherlich nicht für alle, die den Pfad erreichen, der Dreh- und Angelpunkt sein muss, ist doch die Tatsache, dass es bei ihm so war, ein Grund dafür, dass der Autor diesen Punkt in den *Notizen* und in verschiedenen Briefen so stark betont."

*** „Wenn wir fragen, ob die Position des Elektrons dieselbe bleibt, müssen wir sagen: ›Nein‹; wenn wir fragen, ob sich die Position des Elektrons mit der Zeit verändert, müssen wir sagen: ›Nein‹; wenn wir fragen, ob sich das Elektron in Ruhe befindet, müssen wir sagen: ›Nein‹; wenn wir fragen, ob es in Bewegung ist, müssen wir sagen: ›Nein‹. Der Buddha hat solche Antworten gegeben, wenn er zum Zustand eines Menschen nach dem Tode befragt wurde; aber es sind keine vertrauten Antworten für die Wissenschaftstradition des 17. und 18. Jahrhunderts." (*Science and the Common Understanding*, S. 42f. – zitiert in Herrn Wettimunys Buch, S. 49f.}

## *Brief 10* *18. Juli 1962*

*Lieber Herr Wettimuny,*

dass der *puthujjana aniccatā nicht* sieht, ist an der Tatsache ersichtlich, dass die Formel, „Was auch immer dem Ursprung unterworfen ist, all das ist dem Aufhören unterworfen", was ganz offensichtlich eine Definition von *aniccatā* ist, nur in Verbindung mit der Verwirklichung des *sotāpanna* verwendet wird: *Tassa … vītamalaṁ dhammacakkhuṁ udapādi. Yaṁ kiñci samudaya-dhammaṁ, sabbaṁ taṁ nirodha-dhamman ti.** *Aniccatā* wird mit dem *dhammacakkhu* oder Dhamma-Auge des *sotāpanna* gesehen. Dennoch freue ich mich, dass es Ihnen gelingt, Ihren Geist gelegentlich *aniccatā* zuzuwenden, obwohl sie diese natürlich nicht *wirklich* sehen werden, bis Sie von sich selbst wissen, dass Sie ein *sotāpanna* sind.

Ihr Buch, so wie es ist, hat den Verdienst, weitgehend konsistent zu sein (ohne Hinblick darauf, ob es nun korrekt ist oder nicht). Dies ist vielleicht zum Teil der Tatsache zu verdanken, dass Sie, in Ihren eigenen Worten, „auf Dahlkes Schultern stehen"; und Dahlke ist unbestreitbar konsistent (wobei ich zugebe, dass ich ihn seit Jahren nicht mehr gelesen habe). Obwohl er konsistent ist, halte ich ihn für unglücklicherweise im Irrtum; insbesondere sehe ich nicht, dass meine Ideen über Absichtlichkeit irgendwie mit Dahlkes Ansichten vereinbar sein können.

Also denke ich mir folgendes: Solange Sie damit beschäftigt sind, Korrekturen und Veränderungen an Ihrem Buch vorzunehmen, in Vorbereitung einer zweiten Auflage, wäre es mehr als sinnlos, dass Sie sich an ein Studium dessen heranmachen, was ich (oder irgendjemand sonst) zum Thema Absichtlichkeit zu sagen habe. Erstens kann Absichtlichkeit nicht in Ihr Buch eingegliedert werden, ohne tiefgreifende Inkonsistenzen mit sich zu bringen. (Ich habe bereits gesagt, dass die Einheit, und damit das Konzept, wieder eingeführt werden muss, bevor Absichtlichkeit verstanden werden kann; und das wäre im direkten Konflikt mit Ihrem Kapitel II.) Zweitens, solange Sie mit Ihrem Buch beschäftigt sind, verschreiben Sie sich Dahlkes Ansichten (andernfalls würden sie es einstampfen) und jeder Versuch, Absichtlichkeit mit Dahlke in Ihrem Denken zu vereinbaren, würde zu Verwirrung führen. Aus diesen Gründen halte ich es für besser, wenn Sie Ihr Buch fertig überarbeiten und die zweite Auflage veröffentlichen (denn das ist Ihre Absicht), *bevor* Sie Absichtlichkeit ergründen. Das Thema ist jedenfalls nicht zu überstürzen.

Um noch einmal auf den Anfang Ihres Briefes zurückzukommen. Sie sagen über den *arahat*, „Für ihn ist nun alles: ›Dies ist nicht mein, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst‹“ (S.301). Aber das beschreibt den *sekha* (*sotāpanna, sakadāgāmī, anāgāmī*), nicht den *asekha* (*arahat*). Dem *sekha* entstehen noch Gedanken von „Ich“ und „mein“, aber er *weiß* und *sieht*, dass diese falsch sind, und daher ist er derjenige, der sagt: „Dies ist nicht mein, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst.“ Der *asekha* oder *arahat* andererseits, hat *keine* Gedanken von „Ich“ und „mein“ und folglich hat er, während er noch am Leben ist, aufgehört zu sagen: „Dies ist nicht mein, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst.“ Der *puthujjana* denkt: „Dies ist mein …“; der *sekha* denkt: „Dies ist nicht mein …“; und der *asekha* denkt keines von beiden.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Ihm stieg das fleckenlose Dhamma-Auge auf: „Was auch immer dem Ursprung unterworfen ist, all das ist dem Aufhören unterworfen.“

Die Korrespondenz mit dem Ehrw. Ñāṇavīra und persönliche Treffen führten dazu, dass Herr **Ramsay Wettimuny** auf die Veröffentlichung der 2. Auflage von *Buddhism and its Relation to Religion and Science* verzichtete. Stattdessen verfasste er zwei weitere Bücher, die im Quellenverzeichnis angegeben sind. Sie sind beide im Geiste Ñāṇavīras existenzieller Herangehensweise geschrieben und ihm gewidmet. Es ist gewiss ein Zeichen von

Weisheit, wenn jemand, der es bereits zu Ansehen als Autor gebracht hat, seine Fehler einsehen und umlernen kann. Wettimuny starb 1974 im Alter von 49 Jahren, kurz vor der Fertigstellung seines Hauptwerkes *The Buddha's Teaching and the Ambiguity of Existence*. Das letzte Kapitel schrieb Sunil, einer seiner fünf Söhne, zu Ende. Sunil Wettimuny verwaltet den literarischen Nachlass seines Vaters. Er ist von Beruf Flugkapitän und hält sich auch öfter in Deutschland auf. Am 12. September 2005 schrieb er in einer Email an den Herausgeber: „Vater rief uns ins Gedächtnis, dass nichts auf der Welt über die Suttas geht. Ständig wies er darauf hin, wie wichtig es sei, dieser Lehre bis zum Ende nachzugehen … ohne in den Bemühungen nachzulassen oder aufzugeben."

Was in der Zwischenzeit geschah: Zur Bekämpfung seiner Amöbenruhr hatte der Ehrw. Ñāṇavīra ein starkes Medikament, Entamide, genommen, das eine unerwartete Nebenwirkung mit sich brachte: Satyriase, eine starke Stimulation des Geschlechtstriebes. Zwischen Juli und Dezember 1962 korrespondierte Ñāṇavīra Thera mit Dr. de Silva über die Symptome und über (erfolglose) Versuche, ein Gegenmittel zu finden.}

## *Brief 11* — *21. Dezember 1962*

*Lieber Dr. de Silva,*

ich gehe davon aus, dass die Arzneien Erleichterung bringen werden, zumindest für den Augenblick. Das Elend des Daseins ist, dass die Dinge nur vorübergehend sind. Wenn wir, sagen wir mal, eine Einzeldosis einer Droge zu uns nehmen könnten, die uns einen unbegrenzten und nie versagenden Vorrat an Geschlechtstrieb (natürlich mit entsprechenden Mitteln zu dessen Befriedigung) für alle Ewigkeit bescheren würde, dann sollten wir doch glücklich sein. (Ich glaube, den Muslimen wird gesagt, dass eine einzige Umarmung im Paradies tausend Jahre anhält. Das ist eine deutliche Verbesserung unserer irdischen Arrangements, aber es ist nicht die Antwort. Auch tausend Jahre sind einmal zu Ende. Und was dann?) Oder aber, wenn wir durch eine Einzeldosis einer anderen Droge für alle Ewigkeit von Lust absolut geheilt werden könnten (was in der Tat *nibbāna* oder Erlöschen ist), auch dann sollten wir glücklich sein. Aber nein. Wir haben den Geschlechtstrieb und können ihn nicht zufriedenstellen (wobei wir ohne ihn besser dran wären),[a] und wenn wir ihn haben wollen, versagt er.[b] Dann kommt der Tod, schmerzlich, und die Komödie beginnt von vorn.

Ich bin sicher, Sie verstehen schon, dass die Probleme, mit denen ich gegenwärtig zu tun habe, von meiner früheren Amöbenruhr herrühren und nicht von den erst kürzlich aufgetretenen Beschwerden der Satyriase (die die Situation nur erschwert hat). Das Wüten der Amöbenruhr richtet meine Praxis der Geistessammlung zu Grunde und wenn ich keine Geistessammlung praktizieren kann, habe ich keine weitere Verwendung für dieses Leben. Der Gedanke an Suizid kam mir zum ersten Mal vor fast zwei Jahren und seit damals habe ich gesehen, wie er immer entschiedener und häufiger auftritt. Vor diesem Hintergrund war es mehr oder weniger unvermeidbar, dass sich meine gegenwärtigen Beschwerden bei ihrem Auftreten als passende Gelegenheit und Ausrede anboten, um den Gedanken an Suizid in die Tat umzusetzen. Obwohl ich Ihnen in meinem letzten Brief schrieb, dass ich zwischen den Extremen des Entrobens und des Suizids hin- und herschwanke, gibt es gar keinen Zweifel (Unfälle einmal ausgeschlossen), welches ich wählen sollte. Zumindest für mich ist Suizid die intelligentere der beiden Handlungsmöglichkeiten; eine Rückkehr ins Laienleben wäre reine Schwäche und mir ginge es dabei auf jeden Fall elend. (Wie sollte ich meinen Lebensunterhalt bestreiten? Ich müsste eine reiche und bestimmt hässliche Witwe heiraten, um weiterzumachen. Ganz undenkbar. Oder ich müsste mich mit einem leichten Mädchen einlassen, das genug für uns beide verdient. Aber ich glaube, so ein Arrangement gilt als nicht sehr respektabel.)

Wie bringt man sich am besten um? Anfang letzten Monats habe ich es tatsächlich probiert, aber aufgrund einer Fehlkalkulation versagt. Ich hatte gelesen, dass es zwei älteren Damen in England gelungen war, sich selbst zu ersticken, und ich dachte, was zwei alte Damen können, kann ich schon lange. Eine voreilige Annahme! Diese alten Damen sind viel zäher als unser männlicher Stolz zugestehen will, und ich gebe ihnen meine volle Anerkennung dafür, dass sie ein sehr schwieriges Kunststück fertig gebracht haben. Ich fand es ganz unmöglich, als sich der Sauerstoffmangel bemerkbar machte, dem Impuls, nach frischer Luft zu schnappen, zu widerstehen. Man sammelt Lebenserfahrung (ein besonders passendes Motto für den erfolglosen Suizidversuch, finden Sie nicht?). Vielleicht braucht man Übung, um den kritischen Punkt zu erreichen – jeden Tag einen Atemzug weiter, bis man schließlich in der Lage ist, bis zur Bewusstlosigkeit zu gelangen. Jedenfalls fühle ich mich nicht versucht, es noch einmal zu versuchen.

Wie wäre es mit dem Messer? In der Theorie erscheint es schnell und einfach, vorausgesetzt, man schlitzt an der richtigen Stelle und versucht nicht, sich die Luftröhre durchzusäbeln. Aber in der Praxis ist es extrem schwierig, sich kaltblütig die Kehle durchzuschneiden (auch wenn heißes Blut nachfolgt). Man bedarf der Verzweiflung oder zumindest eines starken

Gefühls der Dringlichkeit (oder vielleicht eine Dosis Reserpine?), um sich entsprechend auf Touren zu bringen. Der Gedanke, auch nur einen Tag länger am Leben zu bleiben, muss unerträglich sein. Ich habe das vor etwa zehn Tagen versucht, aber selbst wenn ich nicht von einem heftigen Unwetter unterbrochen worden wäre, das hier alles überflutete und mich wieder auf den Boden zurückbrachte, ist es sehr fraglich, ob ich es durchgezogen hätte. Meine Einstellung ist viel zu reflexiv und es fehlt am nötigen Dringlichkeitsgefühl und an Verzweiflung.[c]

Gift? Hier ist Fachwissen angesagt; andernfalls kann man die Dinge für sich sehr leicht sehr unangenehm gestalten, ohne die gewünschte Wirkung zu erzielen. Hysterische Frauen trinken Oxalsäure, um sich mit dem Spektakel ihres Todeskampfes an ihren gefühlskalten Liebhabern zu rächen, aber das ist offensichtlich nicht mein Bier. Außerdem, wie soll denn ein *bhikkhu* an geeignetes Gift kommen? Es gibt bestimmt Stirnrunzeln, wenn er einen *dāyaka* um, sagen wir, eine kleine Flasche Jodtinktur, zwanzig Soda-Minz Tabletten und zehn Gramm Kaliumzyanid bittet. Und gewisse Giftsorten sind ungeeignet. Am besten stirbt man achtsam und klarbewusst, und daher sind Überdosen von Opiaten, Schlafmitteln und Betäubungsmitteln zu vermeiden.

Aufhängen erscheint unnötig schmerzhaft, wenn es nicht gekonnt durchgeführt wird; und dieser Bezirk hat keine geeigneten Klippen, von denen man sich hinabstürzen könnte. Eine verblüffende Anzahl von *bhikkhus* scheint heutzutage Schusswaffen zu besitzen, aber zu denen gehöre ich nicht, also scheidet Erschießen aus. Ich kann schwimmen, das macht Ertränken schwierig. Um mich von einem Zug enthaupten zu lassen, müsste ich bis nach Matara gehen; und Kerosin über die Kleidung zu schütten und sich selbst anzuzünden ist zwar spektakulär (vor allem bei Nacht), muss aber eine furchtbare Erfahrung sein (obwohl es manchmal gemacht wird, glaube ich).*

Eine Form des Suizids bleibt übrig, von der man erstaunlich wenig hört – Verhungern. Warum ist das so? Vielleicht, wie Albert Camus anmerkt, weil man selten Selbstmord als Ergebnis von Reflexion begeht? Die meisten Suizide reifen unbemerkt in den innersten Winkeln des menschlichen Wesens, bis die Krise eines Tages durch irgendein triviales Ereignis ausgelöst wird und der Mensch seinem Leben mit plötzlicher Geste ein Ende setzt. Vielleicht schießt oder springt er, aber er wird kaum daran denken, sich zu Tode zu hungern.

Jene andererseits, deren Entscheidung, sich selbst zu töten, nicht emotional sondern wohlüberlegt ist, das soll heißen, die sich selbst töten wollen (oder zumindest den Eindruck erwecken wollen), aus einem bestimmten Grund, geben fast immer dem Verhungern den Vorzug. Hier

finden Sie zum Beispiel den Hungerstreikenden, der auf politische oder andere Ziele aus ist, der „bis zum Tode Fastende“, der gegen irgendeine Ungerechtigkeit protestiert, eine echte oder eingebildete, eine persönliche oder öffentliche. Aber bei diesen Leuten spricht man für gewöhnlich nicht von Selbstmord, vielleicht, weil sie den Weg selten bis zu Ende gehen, aber hauptsächlich, so stelle ich mir vor, weil der Begriff einen emotionalen Beiklang hat, als ein Akt der Selbsttötung aus keinem besseren Grund, als dass man von diesem Leben genug hat.

Eine solche Geste droht die prekäre Sicherheit der Gesellschaft zu untergraben, die auf der Konvention beruht, dass „das Leben lebenswert ist“. Selbstmord stellt dieses nicht zu hinterfragende Axiom in Frage und die Gesellschaft betrachtet ihn mit Furcht und Argwohn als einen Akt des Hochverrats.[d] Wenn das Opfer bei seinem Versuch versagt, nimmt die Gesellschaft Rache an seiner Verwegenheit, indem sie diesen Menschen ins Gefängnis steckt (wo man von ihm offenbar erwartet, dass er einsieht, dass das Leben wirklich lebenswert ist). Jene andererseits, die einen guten Grund für die Beendigung ihres Lebens vorweisen können (der Mensch mit politischem Verdruss zum Beispiel), stellen durch ihr Handeln diese Konvention nicht in Frage und gelten daher als sicher und vollkommen respektabel. Somit entgehen sie der Schande. Verhungern und Selbstmord stehen also selten in Verbindung.

Aus meiner Warte sehe ich allerdings schon eine mögliche Verbindung. Ich will hier jetzt nicht unterbrechen, um Suizid im Lichte des Dhamma zu erörtern; vielleicht nur die Anmerkung, dass zwar nie dazu geraten wird, er aber auch nicht das abscheuliche Verbrechen ist, als das er nach Volksmeinung manchmal gilt, und dass die Konsequenzen der Tat je nach den Umständen unterschiedlich sein werden – für den *puthujjana* können sie verheerend sein, aber für den *arahat* (zum Beispiel den Ehrw. Channa Thera – Saḷāyatana Saṁy. 87: IV,55-60) sind sie gleich Null. Ich will vielmehr die offensichtlichen Vorteile erwägen, die das Verhungern einem zu bieten hat, der sich zum Suizid als Ergebnis von Reflexion entschließt.

(I) Es ist weniger wahrscheinlich, dass die eigene Handlung als Auswirkung einer plötzlichen mentalen Entgleisung fehlgedeutet wird. Obwohl das für einen selbst belanglos sein mag, ist es für andere Menschen vielleicht nicht so. In bestimmten Fällen kann es von Belang sein zu verstehen, warum sich jemand dazu entschließt, sich umzubringen.

(II) Man hat reichlich Zeit (Vierzehn Tage? Einen Monat? Noch länger?), um seine Entscheidung zu überdenken und gegebenenfalls rückgängig zu machen.

(III) Ich habe gehört, dass angeblich beim Verhungern der sexuelle Drang als erstes verschwindet. Wenn das stimmt, hat das ganz offensichtliche Vorteile für mich in meinem gegenwärtigen Zustand, denn ein Tod, begleitet von sexueller Begierde, wäre höchst unglücklich.

(IV) Da in meinem Fall das Haupthindernis für die Geistessammlung das Unwohlsein und Elend ist, das von der Nahrungsaufnahme herrührt, erscheint es möglich, dass die Geistessammlung tatsächlich vom Verhungern profitiert.

(V) Man hat die Möglichkeit, das Nahen des Todes mit Muße zu betrachten und sich aller noch übrig gebliebenen Sorgen und Anliegen im Zusammenhang mit diesem Leben zu entledigen.

(VI) Man kann die fortschreitende Auszehrung am eigenen Körper verfolgen. Dies ist *asubhasaññā*, bei der der Körper als Objekt des Überdrusses erscheint.

(VII) Man kann die Abhängigkeit des Körpers von Nahrung unmittelbar beobachten. Das ist *idapaccayatā*, die zu *aniccasaññā* oder Wahrnehmung von Unbeständigkeit führt.

(VIII) Es heißt, dass der Geist beim Verhungern zunehmend klarer wird (wenn auch teilnahmsloser), während der Körper immer schwächer wird.

(IX) Verhungern scheint gute Chancen auf einen bewussten und wachen Tod zu bieten, was äußerst wünschenswert wäre.

(X) Das Unbehagen des Verhungerns, wenn auch zweifellos unangenehm, scheint offenbar recht erträglich zu sein (von der erstaunlich großen Zahl von Menschen zu schließen, die freiwilliges Fasten aus trivialen Gründen auf sich nehmen). Ich stelle mir vor, dass es weniger annehmlich ist, langsam aufgrund von unzureichender Nahrung zu verhungern, als ganz ohne Nahrung auszukommen. Ohne Nahrung vergisst man diese vielleicht sogar, aber nicht, wenn man immer wieder ein wenig an ihre Existenz erinnert wird.

(XI) Ich stelle mir vor, was Todesarten anbelangt, ist Tod durch Verhungern nicht übermäßig schmerzhaft. Vermutlich wird der Körper zunehmend schwach, aber es gibt kein bestimmtes Organ, das vor den anderen ausfällt. In dieser Sache bin ich nicht gut informiert und heiße jede Erleuchtung willkommen.

Der große Nachteil des Suizids durch Verhungern ist, dass man es nicht heimlich durchführen kann (es sei denn, man kennt eine abgeschiedene Höhle mit guter Wasserversorgung). Es wird Fragen geben. Die öffentliche Meinung muss missachtet werden. Die beste Vorgehensweise ist vielleicht die: Man gibt seine Absicht vorher bekannt und stellt sich darauf ein, mit

Besuchen netter Menschen fertig zu werden, die vielleicht eher wohlmeinend als wohlinformiert zur Rettung vor übereilter Torheit herbeiströmen. Wenn sie zu aufdringlich werden, kann man sich immer noch verschmitzt dem Vergnügen hingeben, sie zu fragen, ob sie zur Beerdigung kommen wollen.

Und habe ich das tatsächlich vor? Nietzsche sagte einmal so etwas wie: „Der Gedanke an Selbstmord bringt einen durch manche schlechte Nacht." Das ist wohl wahr; aber man kann nicht auf diese Weise an Selbstmord denken, wenn man ihn nicht als einen gangbaren Weg betrachtet. Und wenn ich meine derzeitige Situation erwäge, muss ich zugeben, dass ich schon vorhabe, ihn zu gehen (auch wenn ich nicht sagen kann, wann): Mein derzeitiger Horizont wird von dieser Idee beschränkt. Selbst wenn das sexuelle Problem nachlassen sollte (und es scheint es damit nicht besonders eilig zu haben), bleibt die Verdauungsstörung (die natürlich nicht besser wird). Letztere Beschwerden machen das Problem aus; die anderen machen es nur dringlicher.

Ich glaube, ich habe Ihnen schon einmal gesagt, dass ich in meinem Leben immer außerordentlich viel Glück hatte mit den Dingen, die mir widerfuhren. Vielleicht denken Sie, dass ich diese Sichtweise jetzt widerrufen muss. Aber das ist nicht der Fall. Obwohl diese kürzlich aufgetretenen Beschwerden sicherlich nichts Erlösendes an sich haben und mich vielleicht zu Tode befördern, ist es doch tatsächlich eine relativ unwichtige Angelegenheit, die mich eher mit Überdruss als mit Verzweiflung erfüllt. Und ob mein Leben jetzt oder später endet, ist mir letzten Endes gleichgültig.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Es besteht keine Notwendigkeit, auf diesen Brief zu antworten (es sei denn, Sie wünschen das). Er hat seinen Zweck bereits erfüllt. Über Selbstmord zu schreiben, hat mich durch etliche schlechte Tage gebracht.

*Anmerkungen:*

a. Aber *na kho pan'etaṁ icchāya pattabbaṁ* – das aber ist durch bloßes Wünschen nicht zu erlangen. <D.22: II,307; M.141: III,250>

b. Als Laie hatte ich ihn nie so, als ich ihn hätte gut gebrauchen können; und jetzt, da ich ihn habe, stelle ich fest, dass er ein tückischer und tödlicher Besitz ist, und ich ihn nur zu meinem Verderben gebrauchen kann.

c. Während dieser Versuche machte sich ein unangenehmes Gefühl im Bauch bemerkbar (genauer, die Steigerung meines normalen Unwohlseins), sicherlich aufgrund der nervlichen Anspannung. Bei einer Gelegenheit auch eine leichte Harninkontinenz, die ich schon einmal hatte, wie ich mich erinnere: In der Schule, als ich darauf wartete, dass ich an die Reihe käme, um auf die Bühne zu gehen und zu singen. Schule ist die Hölle.

d. Es ist zumindest in England so üblich, dass die Kommission der Leichenbeschau zu dem Urteil kommt, „Suizid bei gestörtem inneren Gleichgewicht". Diese Beleidigung rückt das Opfer automatisch ins Unrecht und versichert der Gesellschaft, dass in der bestmöglichen aller Welten alles zum Besten steht. Ist Ihnen schon einmal aufgefallen, dass sozialistische Regierungen einen besonderen Horror vor dem Suizid des Individuums haben? Er ist eine direkte Kritik an deren Grundsätzen.

{* Dieser Brief wurde ein halbes Jahr vor den Selbstverbrennungen vietnamesischer Mönche geschrieben. Vgl. Brief 28.}

## *Brief 12* — *15. Januar 1963*

*Lieber Dr. de Silva,*

wirklich vielen Dank für Ihren langen Brief. Seinem Fluss und Schwung nach zu urteilen, müssen Sie von Ihrem Aufenthalt in der Hermitage profitiert haben. Briefe aus Colombo – egal von wem – haben im Allgemeinen etwas bemerkenswert Stickiges an sich. Ich habe immer das Gefühl (und dem Ehrw. Ñāṇamoli Thera ging es ebenso), als ob in Colombo der Kopf mit Watte ausgestopft ist: Denken ist enorm anstrengend, wie in einem dieser monströsen Träume, wo die Beine immer schwerer und schwerer werden, bis man sich fast nicht mehr bewegen kann. Sobald ich in die Hermitage zurückkehre (oder noch besser hierher), wird der Kopf frei und ich werde wieder ein intelligentes menschliches Wesen. Vielleicht bausche ich die Sache etwas zu sehr auf, was ja möglicherweise nur ein persönlicher Eindruck ist; aber jedenfalls fand ich Ihren Brief erfrischend.

Sydney Smith* zum Thema Selbstmord klingt höchst lehrreich – vorausgesetzt, man nähert sich ihm nicht überstürzt, um einen Mangel an Reaktion (Objektivität) oder unangemessene Reaktion (Unmittelbarkeit) zu vermeiden. Man muss subjektiv genug sein, um den Horror der menschlichen Situation – der eigenen Situation – zu schmecken, und reflexiv genug, um sich ihr ohne Panik zu stellen.[a] Und es ist zu bedenken, dass menschliche Geburt vom Buddha als gute Bestimmung gewertet wird, die schwer zu erlangen ist.

Sie deuten an, dass meine Amöbenruhr vielleicht noch nicht unter Kontrolle ist. Vom Standpunkt des Patienten her kann ich mir da natürlich

nicht sicher sein; aber meine Symptome scheinen im Moment mehr oder weniger statisch zu sein, weder Verbesserung noch Verschlechterung. Sicherlich sind sie merklich schlimmer als vor drei Jahren, aber seit damals hatte ich drei offenkundige Neuinfektionen (eine davon vielleicht ein Rückfall), die dafür verantwortlich sind. Aber ich will damit nicht sagen, dass Sie sich irren.

Vielleicht sollte ich klarstellen, dass der erste Gedanke an Selbstmord (vor zwei Jahren) als eventuelle Möglichkeit gleichermaßen auf ein verringertes Interesse am Leben, wie auf den Verfall meines körperlichen Zustands zurückzuführen ist (der erste Faktor hatte und hat mit letzterem tatsächlich nur teilweise etwas zu tun).** Mit anderen Worten, es wäre falsch, meinen Sinneswandel einzig und allein auf die aufgestaute Wirkung langjähriger Amöbenruhr zurückzuführen. Außerdem hätte ich keinen Suizidversuch unternommen und würde diesen auch nicht (hin und wieder) immer noch als Möglichkeit in Betracht ziehen, gäbe es nicht die zusätzliche Belastung der erotischen Stimulation. Die Amöbengeschichte allein (wenn sie nicht schlimmer wird) reicht wahrscheinlich nicht aus (obwohl ich mir da nicht ganz sicher bin), eine entscheidende Handlung auszulösen, auch wenn sie als Grundbedingung bleibt. Das lässt sich mit einem Holzbalken vergleichen, der von Termiten zerfressen wird und noch stark genug ist, die gegenwärtige Last zu tragen, aber der zusammenbrechen muss, wenn er zusätzlich belastet wird.

Was das Erörtern meiner Situation mit anderen Leuten angeht, tun Sie bitte, was Sie für richtig halten. Ich bin von der Meinung anderer unabhängig genug und es würde mich nicht stören, wenn sie Bescheid wüssten, aber gleichzeitig bin ich nicht besonders scharf darauf, zum Objekt öffentlicher Neugier zu werden.

Ich bin Ihnen gegenüber noch nicht der Frage nachgegangen, was ich für andere Menschen darstelle, aber nachdem Sie ein paar auffordernde Bemerkungen zu diesem Thema gemacht haben, lässt sich vielleicht einiges dazu sagen. Sich selbst gegenüber kann man reflexiv niemals ein klar umrissenes, abgerundetes Bild abgeben. Es ist eine Sache des strukturellen Prinzips, dass man sich selbst nie so sehen kann, wie man eine andere Person sieht. Als Robert Burns den Lieben Gott um die Gabe bat, dass wir uns selbst sehen, „wie andere uns sehen", erbat er das Unmögliche. (Und Schestow, der russische Philosoph, würde sagen, dass er die Eingabe an der richtigen Stelle eingereicht hatte: „Gott wendet man sich nur zu, um das Unmögliche zu bekommen. Für das Mögliche genügen die Menschen.")[b] Was ich in den Augen anderer bin, ist eine Dimension von mir, die mir von Haus aus verborgen ist. Wenn einem also andere Menschen mitteilen, was sie von einem halten, kommt das immer wie eine Art Schock, angenehm oder unangenehm, je nachdem. Zu versuchen, bei anderen einen bestimmten Eindruck

zu hinterlassen, ist extrem riskant, weil man die Wirkung der eigenen Bemühungen absolut nicht unter Kontrolle hat; und wenn man das im Sinn behält, wird man von dem, was andere über einen sagen, nicht über Gebühr hochgestimmt oder niedergeschlagen.

Was mich betrifft, so bin ich aus freien Stücken nach Ceylon gekommen und was ich tue, geschieht einzig und allein zu meinem eigenen Wohl, und daher erscheint mir mein Tun vollkommen normal, weder Grund zum Lob noch zum Tadel, und der einzige mögliche Kritikpunkt ist die Frage, ob mein Tun zum gewünschten Ergebnis führt. Wenn also andere Menschen aus meinem Tun einen Nutzen ziehen, umso besser, und ich freue mich durchaus darüber; aber das muss notwendigerweise eine zweitrangige Überlegung bleiben – was aber nicht heißt, dass sie deshalb ohne Belang wäre.

Die Menschen unterstützen mich bemerkenswert gut und ich bin ihnen gegenüber dankbarer, als ich mit Worten ausdrücken kann; und es ist nur angemessen, ihren Standpunkt in Betracht zu ziehen, bevor endgültige Entscheidungen getroffen werden. Natürlich hat man dabei manchmal mit Zweideutigkeiten zu tun. Ich hörte, dass eine bedeutende Persönlichkeit nach ihrem Besuch hier bemerkte, dass ich „ein gutes Vorbild für die anderen abgebe“, aber ich stelle fest, dass weder die fragliche Person, noch „die anderen“ irgendwelche Anzeichen zeigen, meinem Vorbild zu folgen. Der Ehrw. Ñāṇamoli war noch direkter – „Du bist ein Stachel in ihrem Fleisch“, sagte er. Die Situation ist schließlich ganz verständlich. Menschen, die in Ceylon oder anderen buddhistischen Ländern geboren werden, haben die Buddhalehre als ihr nationales Erbe; sie sind Buddhisten seit Geburt und keine weitere Maßnahme ihrerseits ist erforderlich. Die Idee, dass es notwendig ist, ein Buddhist zu *werden*, ist daher so gut wie unverständlich – wenn man bereits Buddhist *ist*, was könnte es dann bedeuten, einer zu werden? Die Konsequenz dieser Situation ist, wenn sich ein Nicht-Buddhist daran macht, Buddhist zu werden – indem er den Buddha beim Wort nimmt und doch tatsächlich versucht zu praktizieren – sind die geborenen Buddhisten ratlos und verstehen nicht so ganz, was er da wohl tut, und sie sind sich nicht sicher, ob sie ihn als Weisen oder als Einfaltspinsel einstufen sollen.

Sie sagen, Sie machen sich Sorgen wegen des „absolut leidenschaftslosen und rein objektiven Tones“, in dem ich meinen eigenen wahrscheinlichen Suizid erörtere. Ich bin froh, dass Sie sich darüber Sorgen machen. In all meiner Korrespondenz mit Ihnen, sowohl jetzt wie auch früher, habe ich gehofft, Ihnen das zu vermitteln, was Heidegger „Eigentlichkeit“ nennt; und wenn Sie sich ein wenig unbehaglich gefühlt haben bei der praktischen Illustration dessen, was ich vermitteln wollte, dann ist das kein schlechtes Zeichen. „… da das Maximum dessen, was der eine Mensch

demgegenüber, wo der einzelne Mensch allein mit sich selbst zu tun hat, für den anderen zu tun vermag", sagt Kierkegaard, „darin besteht, ihn unruhig zu machen." (*AUN*, Bd.2, S.92) Und ich glaube nicht, dass irgendjemand auf diesem speziellen Gebiet recht viel mehr für Sie tun kann, als zu verhindern, dass Sie in Selbstgefälligkeit verfallen.

Aber die Frage der Eigentlichkeit (die mehr oder weniger mit dem Paar innerer Haltungen von Subjektivität und Reflexion zu tun hat, das vorher erörtert wurde) ist noch eine ganz andere Geschichte. Wenn dieser Denkmodus erreicht werden kann, kann das im eigenen Leben einen Riesenunterschied ausmachen. Wenn man erst einmal anerkennt, dass man vollkommen verantwortlich für die eigenen Entscheidungen und Handlungen ist, kann man sich nicht mehr hinter bequemen vorgefertigten Ausreden verstecken; auch wenn dies das Leben eher weniger komfortabel gestaltet, indem es die gewohnheitsmäßigen Scheuklappen entfernt, stattet es einen doch auch mit unerwarteter Eigenständigkeit und Spannkraft in schwierigen Situationen aus.[c] Und wenn diese Denkweise erst einmal zur Gewohnheit wird, entdeckt man, dass die Aufgabe des Lebens ein Vollzeitjob ist und keine bloße Plackerei, die man hinter sich bringt, indem man so gut wie möglich die Zeit totschlägt. Mit anderen Worten, sie schafft Langeweile ab.[d] Schließlich, ich glaube, das erwähnte ich vor einiger Zeit, wird die Buddhalehre nur in dieser eigentlichen oder verantwortlichen Einstellung verständlich.

Sie sagen, dass ich einer bin, der nicht nur an andere Menschen, sondern auch an sich selbst als „sie" denkt. Ich sehe, was Sie meinen und will es nicht abstreiten, aber es muss anders ausgedrückt werden. Vor zwei Absätzen habe ich darauf hingewiesen, dass es von Haus aus unmöglich ist, sich selbst so zu sehen (außer wenn man einfach nur an den eigenen Körper denkt), wie man eine andere Person sieht (zumindest nicht eigentlich oder authentisch), also kann ich für mich nicht so „sie" sein, wie andere für mich „sie" sind. Die Menschen leben zum Großteil im objektiv-unmittelbaren Modus (wie bereits erörtert). Das bedeutet, sie sind völlig in positive weltliche Interessen und Projekte vertieft und mit ihnen identifiziert, von denen es eine unendliche Vielfalt gibt. Das soll heißen, obwohl sie sich voneinander in ihren individuellen Charakteren, dem *Inhalt* ihrer jeweiligen Positivität unterscheiden, sind sie sich alle darin gleich, *positiv* zu sein. Wenn auch die grundlegende Beziehung zwischen Positiven Konflikt ist (aufgrund ihrer individuellen Unterschiede), begreifen sie einander so, dass sie alle in dem einen Boot der Positivität sitzen, und sie denken an Menschen im Allgemeinen im Sinne der menschlichen Solidarität und sagen „wir".

Aber die Person, die im subjektiv-reflexiven Modus lebt, ist nicht in die positive Welt vertieft und mit ihr identifiziert, sondern in sich selbst. Die

Welt bleibt natürlich „da“, aber er betrachtet sie als zufällig (Husserl sagt, er „setzt sie in Klammern“), und das bedeutet, er weist jede mögliche positive Identifikation als irrelevant ab. Er ist nicht mehr „ein Politiker“ oder „ein Fischer“, sondern „ein Selbst“. Aber was wir ein „Selbst“ nennen, bleibt, wenn es keine positive Identifikation von außen erhält, eine Leere, mit anderen Worten, ein *Negativum*. Ein „Selbst“ ist allerdings in dieser Hinsicht positiv – es sucht nach Identifikation. Eine Person, die sich mit sich selbst identifiziert, stellt also fest, dass ihre Positivität in Negativität besteht – nicht das selbstbewusste „Ich bin dies“ oder „Ich bin das“ des Positiven, sondern ein irritiertes, verblüfftes, ja sogar verängstigtes „Was bin ich?“. (Genau hier begegnen wir der vollen Wucht von Kierkegaards „Verzweiflung und Unruhe“.) Ewige Wiederholung dieser auf ewig nicht zu beantwortenden Frage ist der Anfang von Weisheit (es ist der Anfang von Philosophie); aber die Versuchung, sich selbst eine definitive Antwort zu verschaffen, ist für gewöhnlich zu stark und man verfällt einer falschen Ansicht der einen oder anderen Art. (Ein Buddha ist erforderlich, um den Ausweg aus dieser unmöglichen Situation zu zeigen. Für den *sotāpanna*, der die wesentliche Lehre des Buddha verstanden hat, stellt sich die Frage noch, aber er sieht, dass sie nicht zu beantworten ist und macht sich deshalb keine Sorgen; für den *arahat* stellt sich die Frage nicht mehr, und das ist endgültiger Frieden.)

Ein Mensch also, der seinen Schwerpunkt in sich selbst statt in der Welt hat (eine Situation, die, wenn auch normalerweise als angeborene Eigenschaft anzutreffen, durch Übung erworben werden kann), ist weit davon entfernt, sich selbst mit der klaren, soliden, objektiven Definition zu sehen, mit der andere Menschen gesehen werden können und sieht sich selbst kaum als überhaupt etwas Definitives: Er ist für sich selbst bestenfalls ein „Wenn überhaupt, dann was?“. Es ist genau dieser Mangel an zugesicherter Selbst-Identität, der die geheime Stärke seiner Position ausmacht – für ihn ist das Fragezeichen das Wesentliche und seine positive Identität in der Welt nur zufällig; und was immer ihm im positiven Sinne auch widerfährt, das Fragezeichen bleibt, das ihn als einziges wirklich interessiert. Sicherlich ist er bekümmert, wenn seine vertraute Welt zu zerfallen beginnt, wie sie unvermeidlich zerfallen muss, aber im Gegensatz zum Positiven ist er in der Lage, in sich selbst Halt zu finden und totale Verzweiflung zu umgehen. Und diese Eigenschaft ist es auch, die die Positiven beunruhigt; denn sie gehen naturgemäß davon aus, dass jeder andere ein Positiver ist, und sind es gewohnt, andere bei ihrem positiven Inhalt zu fassen, und wenn sie einmal auf einen Negativen treffen, finden sie nichts, woran sie sich festhalten könnten.

Es geschieht recht oft, dass ein Positiver einem Negativen verschiedene seltsame verborgene Motive andichtet, in der Annahme, dass es ihm

misslungen ist, diesen (im positiven Sinne) zu verstehen; aber tatsächlich ist ihm misslungen zu verstehen, dass es nichts zu verstehen gibt. Aber ein Negativer, der (wie Sie aufzeigen) ein seltener Vogel ist, ist an Positive gewöhnt, die ihn ja umgeben, und er hält sie nicht irrtümlich für negative Gefährten. Er versteht (oder empfindet zumindest), dass der gemeinsame Faktor der Positivität, der sie zusammenschweißt, in dem „wir" menschlicher Solidarität, sich nicht auf ihn erstreckt, und für ihn ist die Menschheit „sie". Wenn sich zwei Negative treffen, gehen sie miteinander in einer Art unbeschwertem, gegenseitigem Gleichmut um. Im Gegensatz zu zwei Positiven, die durch Unterschiede ihrer jeweiligen Positivitäten getrennt sind, haben zwei Negative nichts Trennendes, und ein Negativer erkennt den anderen an seiner besonderen Transparenz – ein Positiver dagegen ist undurchsichtig.

Ja, es war ironisch gemeint, als ich Ihnen Todesachtsamkeit als Meditationsobjekt vorschlug. Ich hatte dabei aber *auch*, obwohl Sie das wohl kaum wissen konnten, einen vollkommen ernsthaften Zweck im Hinterkopf. So ergibt es sich, dass für Heidegger die lebenslange Kontemplation des eigenen Todes der Schlüssel zur Eigentlichkeit ist. Wie Sartre beobachtet hat, hat Heidegger die Natur des Todes nicht richtig verstanden, wenn er ihn als *meine* Möglichkeit erachtet, wo er doch tatsächlich immer zufällig ist, sogar beim Selbstmord. (Ich kann mich nicht direkt töten, ich kann mir nur die Kehle durchschneiden und dann auf den Tod *warten*.) Aber der Tod des eigenen Körpers (der immer von außen gesehen wird, wie die Körper anderer Menschen) ist vorstellbar und die Folgen können ins Auge gefasst werden. Und mehr ist wirklich nicht nötig (auch wenn hinzuzufügen ist, dass es noch andere Wege als die Kontemplation des Todes gibt, um eigentlich zu werden). Hier also eine Zusammenfassung von Heideggers Ansichten zu dem Thema (aus *6ET*, S.96f.):

> Der Tod ist also der Schlüssel zum eigentlichen Leben, die letztendliche und allgegenwärtige Möglichkeit, die meine Existenz zusammenbindet und stabilisiert … indem ich in der Gegenwart des Todes, als immer unmittelbar möglich und alles untergrabend, lebe. Dieses vollblütige Annehmen … des Todes, das ausgelebt wird, ist eigentliche persönliche Existenz. Alles wird als nebensächlich aufgefasst. Alles ist entwertet. Persönliche Existenz und alles, was einem in persönlicher Existenz begegnet, wird als nichtig akzeptiert, als bedeutungslos, als verfallen unter dem Hieb seiner möglichen Unmöglichkeit. Ich sehe all meine Möglichkeiten als bereits im Tode zunichte gemacht, so wie sie es sein werden, wie die der anderen, wenn sie an der Reihe sind. Angesichts dieser kapitalen Möglichkeit, die all die anderen verschlingt, gibt es nur zwei Alternativen: Akzeptanz oder

> Ablenkung. Selbst diese Wahl ist ein seltenes Privileg, da nur wenige durch den Schrecken zur Anerkennung der Wahl erwacht sind; die meisten bleiben verloren in den Illusionen des Alltagslebens. Die Akzeptanz des Todes als höchste und normative Möglichkeit meiner Existenz zu wählen, heißt nicht, die Welt abzulehnen und die Teilnahme an ihren täglichen Geschäftigkeiten zu verweigern, es heißt, sich zu weigern, sich täuschen zu lassen, und sich zu weigern, mit den Geschäftigkeiten, mit denen ich zu tun habe, identifiziert zu werden: Es heißt, sie für das zu halten, was sie wert sind – nichts. Aus dieser Loslösung entspringt die Kraft, die Würde, die Toleranz eigentlichen persönlichen Daseins.

Wenn Sie *mettā bhāvanā* relativ leicht fanden, ist es durchaus möglich, dass Sie es falsch gemacht haben (*mettā bhāvanā* lässt sich notorisch leicht falsch auffassen), und in dem Fall haben Sie es richtig gemacht, *ānāpānasati* den Vorzug zu geben, was Sie, wenn Sie es schwierig fanden, wohl richtig gemacht haben. Es ist schwierig, zumindest am Anfang. Die beiden Hauptfehler sind (I) eine Tendenz, den Atem in den Körper hinein zu verfolgen, wogegen die Aufmerksamkeit in der Gegend der Nasenlöcher gehalten werden sollte, und (II) eine Tendenz, zur Nase zu schielen, was Kopfschmerzen hervorruft, wofür die Heilung darin besteht, *ānāpānasati* beim Auf- und Abgehen zu praktizieren (was einen dazu zwingt, auf den Weg statt auf die Nase zu schauen). Ich habe selbst nie formal *mettā bhāvanā* praktiziert, aber der Ehrw. Kassapa Thera war damit sehr erfolgreich.

Vielen Dank für die Verse, die vielleicht ausdrücken, wie ein Laie Mönche sieht. Im Gegenzug hier zwei, die ausdrücken, wie ein (japanischer) Mönch Laien sieht:

> Sie will zur Predigt …
> Die Schwiegertochter ärgern!
> So bleibt sie zu Haus.
>
> Ihre Gesichter!
> Als ob sie denken würden,
> Sie lebten ewig.

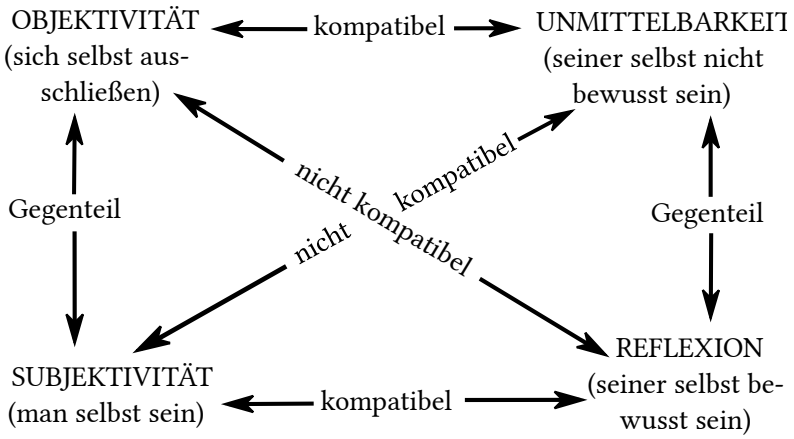
Offenbar eine uneigentliche Sippschaft.

Bitte entschuldigen Sie die vielen Worte, aber wie Sie wissen, finde ich Schreiben hilfreich, außerdem besteht ja immer die Möglichkeit, dass Sie hier etwas für Sie Nützliches finden (obwohl ich weiß, dass es sich nicht um besonders leichte Kost handelt – selbst wenn Sie davon ausgehen, dass ich keinen Unsinn rede.)

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Das Verhältnis dieser vier Haltungen – Objektivität, Unmittelbarkeit, Subjektivität und Reflexion – ist nähere Betrachtung wert. Auf den ersten Blick mag es so erscheinen, als ob zwischen Unmittelbarkeit und Subjektivität oder zwischen Objektivität und Reflexion kein Unterschied besteht. Subjektivität und Objektivität sind gewiss Gegensätze, ebenso wie Unmittelbarkeit und Reflexion. Aber Unmittelbarkeit (das naive Akzeptieren dessen, was auch immer gegenwärtig ist) ist mit Objektivität kompatibel, wie wir aus Thomas Huxleys Rat an den Wissenschaftler ersehen: „Setz dich vor die Tatsache hin wie ein kleines Kind." Und Reflexion ist kompatibel mit Subjektivität (denn Subjektivität ist „man selbst sein", und Reflexion, „Selbstgewahrsein" ist innerhalb von Subjektivität). Daher:




Im Zustand emotionaler Erregung neigen Objektivität und Reflexion gleichermaßen dazu zu verschwinden, und dann nähert sich Subjektivität der Unmittelbarkeit. Und dies verschafft der Subjektivität ihren schlechten Ruf; denn nur wenige Menschen kennen irgendeine Subjektivität jenseits emotionaler Unmittelbarkeit. Ihr Entkommen von der Emotion geht in Richtung Objektivität, in der Form von Ablenkungen, statt in Richtung Reflexion, was der schwierige Weg der Selbstkontrolle ist. Goethe beschrieb den Rat „Erkenne dich selbst" (Inschrift im Apollotempel bei Delphi) als „einzigartige Aufforderung, der kein Mensch Folge leistet oder tatsächlich je Folge leisten wird: Der Mensch wird durch all seine Sinne und Bestrebungen auf Äußerliches gelenkt – auf die Welt um sich herum."

b. In Ceylon wird diese Unterscheidung nicht immer beachtet. Examenskandidaten beschaffen sich nicht nur die Prüfungsunterlagen im Voraus, sondern treffen auch noch die zusätzliche Vorsichtsmaßnahme, sich an Kataragama*** um Beistand zu wenden.

c. Wir wollen die angemessenen Proportionen wahren. Ich bin in dieser Hinsicht nichts Besonderes. Was immer auch da an Herausragendem an mir sein mag, das liegt an der Flachheit der Umgebung – wie Karl Marx von John Stuart Mill sagte. Ich bin besser im Theoretisieren – im Reden – als in der Praxis. Ich will nicht den Eindruck vermitteln, dass das nächste Mal, wenn ich zu einer Operation ins Krankenhaus muss, auf Narkose verzichtet werden kann.

d. Der gewöhnliche Standpunkt besagt, dass das Gegenmittel gegen Langeweile Abwechslung oder Ablenkung ist, aber das verschlimmert das Übel nur noch. Das wirkliche Gegenmittel ist Wiederholung. Hier noch einmal Kierkegaard:

> Wer jedoch nicht begreift, dass das Leben eine Wiederholung ist, und dass das die Schönheit des Lebens bedeutet, der hat sich selbst gerichtet und verdient es nicht besser, als dass er – was denn auch mit ihm geschehen wird – zugrunde geht; denn die Hoffnung ist eine lockende Frucht, die nicht sättigt, die Erinnerung ist ein kümmerlicher Zehrpfennig, der nicht sättigt; die Wiederholung jedoch ist das tägliche Brot, das mit Segen sättigt. Wenn man das Dasein umschifft hat, dann wird es sich zeigen, ob man den Mut hat zu verstehen, dass das Leben eine Wiederholung ist, und ob man Lust hat, sich darauf zu freuen… Die Wiederholung, das ist die Wirklichkeit, und der Ernst des Daseins. Wer die Wiederholung will, der ist reif geworden im Ernst. {*Die Wiederholung*, S. 4&5}

Nietzsche wiederum hat seine Doktrin der Ewigen Wiederkehr, die die krasse Sinnlosigkeit der Dinge zum Ausdruck bringt, der ewige Mangel an Sinn im Universum; den ewigen Kreislauf mit Enthusiasmus und ohne Hoffnung zu wollen, ist die höchste Errungenschaft der Bejahung. Und hier ein Dialog aus Dostojewskijs *Dämonen*:

> - Alte philosophische Gemeinplätze, immer dasselbe seit dem Anfang der Zeit, murmelte Stawrogin in einer Stimmung achtlosen Bedauerns.
>
> - Immer dasselbe! Immer dasselbe seit dem Anfang der Zeit und nichts sonst! echote Kirilow mit glänzenden Augen, als ob sein Sieg in diesem Gedanken enthalten wäre.

Diese Passage unterstreicht die Nutzlosigkeit der historischen Methode, wenn es um Religionen und Philosophien geht. Die Buddhalehre ist *keine* bloße Reaktion auf den vorangegangenen Hinduismus, wie uns unsere modernen Gelehrten *bis zum Erbrechen* weismachen. Wenn dem so wäre, müssten die Gelehrten erklären, warum ich dann ein Nachfolger des

Buddha bin, ohne ein unzufriedener Hindu zu sein. Modernes Gelehrtentum ist Uneigentlichkeit in ihrer virulentesten Form. (Wo wir gerade bei Selbstmord sind, vielleicht ist es eine Anmerkung wert, dass sich beide Figuren bei Dostojewskij umbringen: Stawrogin aus Gleichgültigkeit und Überdruss; Kirilow, nachdem er die Geste jahrelang geplant hatte, um der Menschheit vorzuführen, dass es keinen Gott gibt und die Menschen tun können, was sie wollen. Mein Suizid wird weniger didaktisch sein.)

{* Sir Sydney Smith, gest. 1969. Autor von *Mostly Murder*.

** Eine versteckte Anspielung auf seinen Stromeintritt.

*** Gottheit und Schutzpatron von Sri Lanka

Herr **Lionel Samaratunga** war Richter am High Court in Balapitiya, etwa 150 km von Būndala entfernt.}

## *Brief 13* *3. März 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

vielen Dank für Ihren Brief, der mir Gelegenheit gibt, gewisse Dinge in Bezug auf *Notizen zu Dhamma* klarzustellen.

Ich sehe durchaus, dass der Satz, der sich auf den Milindapañha als ein irreführendes Buch bezieht, wahrscheinlich Kritik hervorrufen wird. Aber Sie werden feststellen, dass ich nicht nur über den Milinda unschmeichelhafte Bemerkungen gemacht habe (siehe PARAMATTHA SACCA, letzte Absätze, NA CA SO, ANICCA [c] und PAṬICCASAMUPPĀDA [c]), sondern auch über den Paṭisambhidāmagga des Suttapiṭaka (siehe EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA §§1&2, und PAṬICCASAMUPPĀDA), über Vibhaṅga und Paṭṭhāna des Abhidhammapiṭaka (siehe CITTA), über den Visuddhimagga (siehe EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA §§1&2, CITTA und PAṬICCASAMUPPĀDA), über Abhidhammatthasaṅgaha (siehe CITTA) und letztlich über alle Pālibücher *en bloc* mit Ausnahme der zwölf oder dreizehn der Vinaya und Sutta Piṭakas (siehe Vorwort *[aj]*). Von diesen werden Paṭisambhidāmagga, Vibhaṅga und Paṭṭhāna, die zum Tipiṭaka gehören (der Milinda dagegen nicht, außer in Burma), mit noch größerer Verehrung bedacht als der Milinda; und nachdem der Visuddhimagga in Ceylon verfasst worden ist, ist er nationalistischen Gefühlen heilig (er ist Teil des Kulturerbes von Ceylon). Außerdem, so denke ich, stehen die Ansichten, die ich dargelegt habe, ausnahmslos im Widerspruch zur traditionellen Interpretation des Dhamma. Aus genau diesem Grund hielt ich es für notwendig, sie schriftlich festzuhalten und diejenigen

Kommentarwerke, die für die gegenwärtigen Fehlinterpretationen der Suttas verantwortlich sind, als irreführend anzuzeigen. Daher ist es wesentlicher Teil meiner Absicht, den Milinda zu brandmarken, der meines Erachtens ein besonders schuldiger Sünder ist (weil er so populär ist). (Nebenbei bemerkt, es ist nicht meine Absicht, die Unzuverlässigkeit des Milinda als Ganzem durch Ableitung aus ein oder zwei isolierten Fällen zu *demonstrieren*, sondern kategorisch und aufgrund meiner eigenen Autorität zu behaupten, dass er *tatsächlich* ein allgemein irreführendes Buch ist. Dasselbe gilt für meine ablehnenden Bemerkungen zu den anderen Büchern.)

Vielleicht habe ich Ihnen den Eindruck vermittelt, dass diese meine diversen Notizen ursprünglich nicht zur Veröffentlichung gedacht waren (wegen übermäßiger Schwierigkeit). Aber dies bedarf näherer Ausführung. Sicherlich schrieb ich die Notizen in Hinsicht auf ihre eventuelle Veröffentlichung, und zwar in dieser Form (einschließlich der unschmeichelhaften Bemerkungen zum Milinda und all dem); aber nicht unbedingt zu meinen Lebzeiten. Ich hatte den Wunsch, diese Ansichten in aufgezeichneter Form zu hinterlassen, zum Nutzen aller, die sie später vielleicht in die Finger bekommen würden. Es ging mir nicht so sehr darum, ob irgendjemand sie nach meinem Tode würde veröffentlichen wollen, als vielmehr, sie in der Form zu hinterlassen, in der ich sie veröffentlicht haben wollte (falls sie überhaupt veröffentlicht werden sollten).

Als Sie mich zum ersten Mal fragten, ob ich die Notizen veröffentlichen lassen würde, zögerte ich aus zwei Gründen. Erstens, wie ich Ihnen sagte, war ich im Zweifel, ob der durchschnittlich intelligente Laie, der nicht so viel Zeit privatem Denken widmen kann, irgendwelchen Nutzen aus ihnen ziehen würde. Zweitens bin ich mir sehr wohl bewusst, dass sie in veröffentlichter Form ein Hornissennest aufstochern könnten, wegen ihrer ausgesprochenen Nichtübereinstimmung mit traditionellen Ideen, und dass dies unangenehme Folgen für den Autor oder den Verleger haben könnte. Allerdings haben Sie mir gesagt, dass Sie sie gelesen haben und von Interesse fanden, und dass Sie glauben, anderen könnte es genauso gehen. Also ist der erste Einwand beseitigt. Der zweite Einwand ist komplexer. Wir wollen betrachten, bei welcher Art von Menschen diese Notizen Anstoß erregen könnten.

(I) Die selbsternannten Hüter singhalesischer Kulturtradition. Da diese Notizen auf Englisch sind und ihr Autor Nicht-Singhalese ist (von dem man nicht erwarten kann, dass er es besser weiß), können sie wohl kaum für voll genommen werden; allerdings könnte der Verleger einiges an Schmähungen abbekommen.

(II) Die ernsthaften Traditionalisten, die ihr ganzes Leben damit zugebracht haben, die traditionelle kommentarielle Interpretation zu studieren und zu lehren. Das werden hauptsächlich die älteren und gelehrten Mahātheras sein, die zum größten Teil kein Englisch lesen können und jedenfalls wahrscheinlich gar nicht einmal zur Kenntnis nehmen, was von einem jüngeren *bhikkhu* geschrieben wurde.

(III) Jene, die sich auf althergebrachte Weise für Buddhismus interessieren. Lehrbuchautoren, Schullehrer, selbsternannte buddhistische Führer und all jene, deren Position es erfordert, dass sie Autoritäten auf dem Gebiet des Dhamma sind. Es ist in ihrem Interesse, wenn die *Notizen* am besten ganz ignoriert werden, gewiss nicht, indem man durch Kritik auf sie aufmerksam macht.

(IV) Professionelle Gelehrte – Universitätsprofessoren usw. Es ist eher wahrscheinlich, dass sie etwas gegen meine Kritik an ihnen selbst als sterilen Gelehrten haben, statt gegen meine ablehnenden Bemerkungen zum Milinda oder anderen Büchern. Wenn sie eine ernsthafte Kritik an den *Notizen* verfassen sollten, besteht kein Problem, darauf zu antworten (und vielleicht sogar mit Gewinn).

(V) Populärbuddhistische Autoren. Das sind die Leute, die wahrscheinlich verantwortungslose und emotional geladene Kritiken in den verschiedenen buddhistischen Zeitschriften schreiben werden. Solche Artikel sind jedoch kurzlebig und stellen nur jene zufrieden, die nicht mehr Intelligenz besitzen als sie selbst. Von dieser Sorte von Schriften gibt es schon so viele, dass ein wenig mehr davon kaum einen Unterschied ausmacht; und ein intelligenter Leser wird es höchstwahrscheinlich so sehen, dass ablehnende Kritik seitens solcher Schreiber eigentlich eine Empfehlung ist. Normalerweise ist es nicht nötig, auf derartige Kritik zu reagieren.

(VI) Und schließlich ist es durchaus möglich, das das Erscheinen der *Notizen* in gedruckter Form auf völlige Gleichgültigkeit und das Fehlen jeglicher Kritik stößt.

Was mich betrifft, wenn meine Gesundheit gut genug wäre und es zuließe, dass ich all meine Zeit der Praxis widme, würde ich das Drumherum der Vorbereitung dieser *Notizen* zur Publikation und des Antwortens auf mögliche Kritik daran als unerträgliche Störung empfinden; so wie die Dinge allerdings stehen, scheint sich mein Allgemeinbefinden zu verschlechtern, und ein gewisses Maß an literarischer Aktivität könnte als Zeitvertreib durchaus willkommen sein. Dass es möglich ist, dass ich mich durch die Veröffentlichung dieser Notizen selbst zur unpopulären Figur mache, ist eine Aussicht, die mich nicht im Geringsten beunruhigt. Obwohl, wie ich an früherer Stelle sagte, die Notizen in erster Linie zur posthumen Publikation gedacht waren, sehe ich zwei mögliche Vorteile darin, sie vor meinem

Tod veröffentlichen zu lassen. Erstens kann eine autorisierte, unverstümmelte Ausgabe sichergestellt werden, und zweitens kann auf ernstzunehmende Einwände und Kritikpunkte geantwortet und eventuelle Unklarheiten können ausgeräumt werden.

Nach so vielen Worten sind Sie vielleicht in einer besseren Position, um zu sehen, wie Sie zu der Sache stehen. Ich kann nur dann zustimmen, dass Sie die *Notizen* verlegen, wenn Sie selbst der Meinung sind, sie sollten verlegt werden; das soll heißen, trotz der Tatsache, dass sie gegen die akzeptierte traditionelle Interpretation des Dhamma gehen und daher möglicherweise ablehnende Kritik provozieren.

Wenn Sie immer noch zur Veröffentlichung entschlossen sind, kann durch wohlüberlegte Verbreitung des Buches natürlich viel unnötige Kritik vermieden werden. Wenn ich richtig verstanden habe, war Ihre Idee, das Buch privat (und vermutlich kostenlos) an geeignete Individuen und ausgesuchte Bibliotheken (und möglicherweise Gesellschaften) verteilen zu lassen und es nicht in den öffentlichen Verkauf zu bringen. Meine eigene Ansicht ist, dass das Buch so weit wie möglich gestreut werden sollte, an Stellen, wo es wahrscheinlich ist, dass es erhalten bleibt.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 14* — *7. März 1963*

*Lieber Dr. de Silva,*

in Ihrem letzten Brief sagten Sie etwas über das Lachen, das Sie hinter dem herben Ton entdecken, in dem, was ich Ihnen schreibe. Das steht durchaus im Zusammenhang mit dem, was ich an früherer Stelle über den Unterschied zwischen positiven und negativen Denkern sagte. Mit dem Risiko, ermüdend zu sein, werde ich Kierkegaard zu dem Thema ausführlich zitieren. (Zum Glück sind Sie nicht im Geringsten dazu verpflichtet, das zu lesen, ich dränge Ihnen das also wirklich nicht auf.)

> Die Negativen haben daher beständig den Vorteil, etwas Positives zu haben, nämlich das, dass sie auf das Negative aufmerksam sind. Die Positiven haben überhaupt nichts, denn sie sind betrogen. Gerade weil das Negative im Dasein vorhanden ist und überall vorhanden ist (denn Dasein, Existenz ist beständig im Werden), darum kommt es darauf an, als einzige Rettung davor, beständig darauf aufmerksam zu sein. Dadurch, dass das Subjekt positiv sicher gemacht wird, ist es gerade angeführt. (*AUN*, Bd.1, S.73)

> Aber der eigentlich subjektiv existierende Denker ist beständig ebenso negativ wie positiv und umgekehrt;... (*AUN*, Bd.1, S.77)

> Dass der subjektive existierende Denker ebenso positiv wie negativ ist, kann man auch so ausdrücken, dass er ebenso viel Komik wie Pathos hat. [...] Das Pathos, das nicht durch Komik gesichert ist, ist eine Illusion; die Komik, die nicht durch Pathos gesichert ist, ist Unreife. (*AUN*, Bd.1, S.79-80)

> Das dem Komischen und dem Pathetischen Zugrundeliegende ist das Missverhältnis, der Widerspruch zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Ewigen und dem Werdenden. Daher ist Pathos, das das Komische ausschließt, ein Missverständnis und überhaupt kein Pathos. Der subjektiv existierende Denker ist daher ebenso bifrontisch, wie es das Existenzverhältnis ist. Die Auffassung des Missverhältnisses ist Pathos, wenn man es mit Blickrichtung auf die Idee hin sieht; und die Auffassung des Missverhältnisses ist Komik, wenn man es mit der Idee im Rücken sieht. Wenn der subjektiv existierende Denker das Gesicht der Idee zuwendet, ist die Auffassung des Missverhältnisses pathetisch; wenn er der Idee den Rücken wendet und diese von hinten in dasselbe Missverhältnis hineinleuchten lässt, fasst er es komisch auf. [...] Habe ich nicht das Ganze des Komischen ausgeschöpft, so habe ich auch nicht das Pathos der Unendlichkeit; habe ich das Pathos der Unendlichkeit, so habe ich augenblicklich auch das Komische. (*AUN*, Bd.1, S.81-82)

Und was hat das mit der Buddhalehre zu tun? Wenn wir das Ewige (was für Kierkegaard letztendlich Gott ist – d.h. die Seele, die Teil von Gott ist), als das „Subjekt“ oder „Selbst“ verstehen und „das Werdende“ als die ganz offensichtlich vergänglichen „Objekte“ in der Welt (das ist auch die Bedeutung bei K.), wird die Position deutlich. Was wir das „Selbst“ nennen, ist ein bestimmtes Merkmal allen Erlebens, das ewig zu sein scheint. Es ist ganz offensichtlich, dass alle Menschen die Wirklichkeit und Beständigkeit ihrer Selbste, „Ich“, für absolut selbstverständlich halten; und das Missverhältnis, von dem K. spricht, ist einfach das zwischen meinem „Selbst“ (das ich automatisch für beständig halte) und den nur allzu deutlich unbeständigen „Dingen“ auf der Welt, die „ich“ zu besitzen trachte. Das ewige „Subjekt“ trachtet danach, das zeitliche „Objekt“ zu besitzen, und die Situation ist zugleich komisch und tragisch – komisch, weil etwas Zeitliches nicht ewig besessen werden kann, und tragisch, weil das Ewige sich den vergeblichen Versuch, das Zeitliche ewig zu besitzen, nicht verkneifen kann. Diese Tragikomödie ist Leiden (*dukkha*) im tiefsten Sinne. Und die Befreiung davon ist das, was der Buddha lehrt. Wie? Indem er aufzeigt,

dass, im Gegensatz zu unserer natürlichen Annahme (die davon ausgeht, dass das *Subjekt* „Ich" weiter existieren würde, selbst wenn es überhaupt keine *Objekte* gäbe), die Existenz des Subjekts von der Existenz des Objekts abhängt; und da das Objekt offenkundig unbeständig ist, kann das Subjekt nicht weniger unbeständig sein. Und wenn erst einmal gesehen wird, dass das für ewig gehaltene Subjekt nicht weniger zeitlich als das Objekt ist, verschwindet das Missverhältnis zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen (in vier Etappen – *sotāpatti, sakadāgāmitā, anāgāmitā, arahattā*); und mit dem Verschwinden des Missverhältnisses verschwinden auch die beiden Kategorien des „Tragischen" und des „Komischen". Für den *arahat* gibt es weder Lachen noch Weinen; und das ist das Ende des Leidens (außer natürlich körperlichen Schmerz, der erst aufhört, wenn der Körper schließlich zerfällt).

Auf diese Weise können Sie das progressive Voranschreiten sehen, von der Gedankenlosigkeit der Unmittelbarkeit (entweder kindisches Amüsement, das sich weigert das Tragische ernst zu nehmen, oder gewichtige Ernsthaftigkeit, die sich weigert, das Komische mit Humor zu nehmen) zum Gewahrsein der Reflexion (wo das Tragische und das Komische als wechselseitig gesehen und beiden der gebührende Platz eingeräumt wird), und vom Gewahrsein der Reflexion (die das Limit der Philosophie des *puthujjana* darstellt) zur vollen Verwirklichung des *ariya dhamma* (wo sowohl das Tragische, wie auch das Komische endgültig verschwinden und niemals mehr zurückkehren).

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 15* — *8. März 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich bin froh zu sehen, dass wir in Bezug auf Veröffentlichungsweise und -zweck völlig einer Meinung sind. Besonders froh bin ich zu erfahren, dass Sie das Dhamma nicht als verkäuflich betrachten – es ist so ganz und gar preislos, dass es nur als Geschenk vermittelt werden kann. Allerdings ist die Welt (besonders heutzutage) unglücklicherweise so profitorientiert, dass alles, was kostenlos hergegeben wird, mit Argwohn betrachtet wird; und aus diesem Grund denke ich, wir sollten besonders aufpassen, jeglichen Eindruck zu vermeiden, dass wir Propaganda verteilen. Eine kleine, gut gedruckte und attraktiv präsentierte „Privatausgabe" ist das, was wir anstreben sollten, statt einer vielleicht größeren Anzahl von „Broschüren zur freien Verteilung".

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

## *Brief 16* *9. März 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

vielen Dank für Ihren Brief mit der Anfrage, ob Sie einen Index bereitstellen sollen. Ich hatte bereits darüber nachgedacht und bin zu dem Entschluss gekommen, dass ein Index aus folgenden Gründen nicht benötigt wird:

(I) Das Buch ist kurz genug, dass sich jeder Interessierte darin ziemlich schnell zurechtfinden wird. (Und der letzte Teil, FUNDAMENTALE STRUKTUR, hat inhaltlich wirklich nicht besonders viel, das man indizieren könnte, außer Nullen und Kreuze.)

(II) Ich habe selbst schon für eine beträchtliche Anzahl von Querverweisen im Text selbst gesorgt, sodass ein Leser, der sich für ein bestimmtes Thema interessiert, ohne Schwierigkeiten die verschiedenen Passagen zu dem Thema aufspüren kann.

(III) Der dritte Teil, KÜRZERE NOTIZEN, ist selbst schon nach Themenüberschriften, dem Pāli-Alphabet folgend, geordnet und ein Blick ins Inhaltsverzeichnis reicht, um den gesuchten Artikel ausfindig zu machen.

(IV) Ich habe so das Gefühl, ein Index würde dem Charakter des Buches nicht gerecht. Damit meine ich folgendes. Obwohl das Buch im Großen und Ganzen in der Form von Notizen angelegt ist und daher dem Wesen nach als Nachschlagewerk erscheinen könnte, ist es doch tatsächlich dazu gedacht, als Ganzes gelesen und verdaut zu werden, wobei jede einzelne Notiz einfach eine andere Facette desselben zentralen Themas präsentiert. Jemand, der das Buch so benutzt wie es gedacht ist, würde es mit der Zeit als organisches Ganzes betrachten, bei dem jeder Teil mit allen anderen in Beziehung steht, und daher einen Index als irrelevant erachten. Ein vorhandener Index andererseits könnte einen Gelegenheitsleser dazu verleiten, einfach das Wort oder Thema, das ihn unmittelbar interessiert, nachzuschlagen und dessen wesentliche Beziehung zu allen anderen Teilen des Buches zu vernachlässigen. Mit einem Wort, ein Index könnte das Buch *zu leicht* machen. Um die Bedeutung eines einzigen Wortes in dem Buch herauszufinden, ist es notwendig, das ganze Buch zu lesen.

So sehe ich die Frage; aber wenn Sie stark der Ansicht sind, dass ein Index von Vorteil wäre, lasse ich mich überreden.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 17* *22. März 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

[...] Haben Sie vielleicht die neueste BPS-Publikation „Knowledge and Conduct“ (*Wheel* 50) von den drei Universitätsprofessoren gesehen? Gelegentlich blättere ich in Kierkegaards *Abschließender Unwissenschaftlicher Nachschrift,* die eine anhaltende Polemik gegen objektive spekulative Philosophie ist, und die drei Professoren hätten kaum einen schlechteren Zeitpunkt wählen können, hier in gedruckter Form anzukommen. Es ist vielleicht ein wenig ironisch, dass diese drei Professoren, die über Buddhismus schreiben und von denen sich mindestens zwei nach meiner Annahme zum Buddhismus bekennen,[a] so schlecht neben dem Christen Kierkegaard abschneiden. Aber Kierkegaard existierte zumindest als ein individuelles menschliches Wesen (auch wenn ihn sein Christentum zur verbogenen Gestalt macht), wogegen diese Professoren unter dem Eindruck zu stehen scheinen, dass so etwas nicht wirklich erforderlich ist, und das rückt sie in ein leicht lächerliches Licht und geht dahin, was immer in ihrem Denken und Schreiben von Wert sein mag, lächerlich erscheinen zu lassen.

Prof. Wijesekera macht den Anfang und führt Zeugen an, die die Kompetenz des Buddha als Ethiker bestätigen. Diese abscheuliche Praxis (die dennoch bemerkenswert verbreitet ist), ungebetene Zeugnisse distinguierter Persönlichkeiten zum guten Charakter des Buddha vorzubringen, enthüllt nicht nur das völlige Fehlen eines Sinnes für Proportion, sondern auch (wie ich den Verdacht habe) eine Art Minderwertigkeitskomplex – als ob man es für nötig hält, der Welt zu beweisen, dass man sich nicht dafür schämen muss, ein Anhänger des Buddha zu sein. Aber wenn man so etwas schon unbedingt tun muss, dann wäre man gut beraten, nicht die Zeugen der Anklage mit denen der Verteidigung zu verwechseln. Prof. Wijesekera zitiert Albert Schweitzer zum Lobpreis des Buddha. Aber Schweitzers Philosophie ist „Hochachtung vor dem Leben“, wogegen der Buddha gesagt hat, ebenso wie selbst das kleinste Stückchen Exkrement stinkt, so ist auch das kleinste Stückchen Existenz nicht zu loben. Wenn also Schweitzer den Buddha preist, dann unterliegt er einem Irrtum. Schweitzer hat mit Sicherheit den Buddha missverstanden und möglicherweise auch seine eigene Philosophie. (Zur Zeit des Buddha überlegten es sich die Leute zweimal, ehe sie sich anmaßten, ihn zu preisen, weil sie sehr gut verstanden, dass ihnen dazu die Qualifikation fehlte. Siehe den Auftakt zum Cūḷahatthipadopama Sutta – Majjhima 27: I,175-178.*

Prof. Wijesekera zitiert dann Rhys Davids, der von der „historischen Perspektive ethischer Evolution“ spricht, und verkündet, „die einzig wahre Methode ethischer Untersuchung ist sicherlich die historische Methode“. Was sagt Kierkegaard dazu?

> Um das Ethische zu studieren, ist jeder Mensch auf sich selbst verwiesen. Er selbst ist sich in dieser Hinsicht mehr als genug, ja er ist der einzige Ort, wo *er* es mit Sicherheit studieren kann. Schon über einen anderen Menschen, mit dem man zusammenlebt, kann er sich nur durch das Äußere klar werden, und insofern ist die Auffassung schon mit Misslichkeit verbunden. Aber je komplizierter das Äußere ist, in dem das ethische Innere sich reflektieren soll, desto schwieriger wird die Beobachtung, bis diese sich zuletzt in etwas ganz anderes verirrt, nämlich in das Ästhetische. Die Auffassung von der Weltgeschichte wird daher leicht ein halb dichterisches Staunen statt einer ethischen Besinnung. [...] Je mehr man das Ethische simplifizieren kann, desto besser sieht man es. Es ist daher nicht so, wie man sich trugvoll einbilden will, dass man das Ethische besser in der Weltgeschichte, wo alles sich um Millionen handelt, sehe als in seinem eigenen armen kleinen Leben. Ganz im Gegenteil, es ist umgekehrt, man sieht es besser in seinem eigenen Leben, weil man gerade da sich nicht am Stoffartigen und Massenhaften versieht. Das Ethische ist die Innerlichkeit, und je kleiner das ist, worin man es sieht, wenn man es nur in seiner Unendlichkeit sieht, desto besser sieht man es, während derjenige, der die welthistorische Staffage braucht, um, wie er meint, es dadurch besser zu sehen, gerade dadurch beweist, dass er ethisch unreif ist. (*AUN*, Bd.1, S. 131-132)

Mit anderen Worten, Kierkegaard versteht sehr wohl, dass das Ethische die Antwort auf die Frage ist, „Was sollte ich tun?“, und je mehr man sich mit Weltgeschichte beschäftigt, desto mehr verliert man das Ethische aus den Augen. Geschichte ist für Ethik nebensächlich.

Rhys Davids ist allerdings noch nicht einmal damit zufrieden, in der Weltgeschichte nach dem Ethischen Ausschau zu halten; es geht ihm darum, die Weltgeschichte zu untersuchen, um dort die Perspektive ethischer Evolution zu sehen. Das setzt natürlich voraus, dass ein gewisses Muster ethischer Veränderung historisch sichtbar ist. Aber Geschichte ist die Aufzeichnung (begrenzt und ein Stück weit willkürlich) der Taten, die der Mensch vollbracht hat, und der Gedanken, die er zum Ausdruck gebracht hat; und das Muster ethischer Veränderung, das geschichtlich aufgezeichnet ist, muss daher entweder das Muster (in Raum und Zeit) des tatsächlichen Verhaltens des Menschen sein, oder das Muster (in Raum und Zeit) seiner Gedanken darüber, wie er sich verhalten sollte. Was es *nicht* sein kann, ist das Muster (in Raum und Zeit) dessen, wie er sich hätte verhalten sollen (außer natürlich, wenn dies identisch ist mit dem, wie er sich verhalten hat oder wie er gedacht hat, wie er sich verhalten sollte –

das jedoch lässt sich geschichtlich nicht entscheiden). Mit anderen Worten, wenn Geschichte zur Grundlage für das Studium der Ethik gemacht wird, wird der Schwerpunkt von der Frage „Was sollte ich tun?“ verlagert zu „Was tut der Mensch?“ oder „Was denkt der Mensch, was er tun sollte?“.

Die Ansicht, dass Ethik identisch ist mit dem tatsächlichen Verhalten des Menschen, ist selbstzerstörerisch (denn wenn ein Mensch nicht anders kann, als das zu tun, was er tun sollte, verliert das Wort *Ethik* jegliche Bedeutung); aber es ist sicherlich wahr (wie Prof. Wijesekera selbst sagt), dass die Mehrheit wissenschaftlicher und materialistischer Denker der Ansicht ist, dass Ethik relativ ist – d.h., es geht ihnen um die Frage „Was denkt der Mensch, was er tun sollte?“, die zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Antworten erhält.

Und was ist mit Prof. W. selbst – bleibt er der zitierten Autorität treu und folgt er der historischen Methode, die ihn zu ethischer Relativität führen muss, oder besinnt er sich darauf, dass er ein existierendes menschliches Wesen ist und Buddhist noch obendrein, und gelangt zu dem Schluss, dass Ethik absolut ist und dieselbe für alle Wesen, zu allen Zeiten, an allen Orten? Die Antwort scheint zu sein, dass er historisch anfängt („Es ist wesentlich, so kurz wie möglich die Entwicklung moralischen Bewusstseins während der vorbuddhistischen Upanischaden zu diskutieren“, usw. usw. …) und dann mitten im Fluss die Pferde wechselt; denn sobald er bei buddhistischer Ethik ankommt, lässt er die Idee ethischer Evolution stillschweigend fallen und gelangt unhistorisch, als schlecht verkleideter Buddhist, zu dem durchaus korrekten Schluss, dass die Ethik des Buddha universal gültig ist.

Vielleicht ist es zu viel gesagt, dass er tatsächlich zu dem Schluss gelangt, aber immerhin geht er so weit, dies als ernsthaft erwägenswert seitens eines „unvoreingenommenen Buddhismusstudenten“ zu vertreten. Prof. W. scheint sich nicht ganz klar darüber zu sein, was Ethik ist oder was er selbst ist (diese zwei Probleme sind intim miteinander verknüpft); und insofern er bekennt, Buddhist zu sein, und gleichzeitig Buddhismus objektiv auffasst, wird er für Kierkegaard zur komischen Figur:

> Sagt er daher, dass er seine ewige Seligkeit auf die Spekulation gründe, so widerspricht er sich auf komische Weise; denn die Spekulation in ihrer Objektivität verhält sich gerade völlig gleichgültig zu seiner und meiner und deiner ewigen Seligkeit. (*AUN*, Bd.1, S.51)

Dr. Jayatilleke, im zweiten Essay, repräsentiert die Logik. Dies wird schon deutlich durch die Art und Weise, wie er die vier Edlen Wahrheiten in Lehrsätze oder faktische Aussagen umwandelt. Dass sie nicht *Tatsachen*, sondern *Dinge* (einer besonderen Art) sind, ist aus dem Dhammacakkappa-

vattana Sutta (Vinaya Mahāvagga I: Vin,I,10; Sacca Saṁy.11: V,421-424) ersichtlich, wo *dukkha pariññeyya* (zu durchschauen) ist, *samudaya* ist *pahātabba* (zu überwinden), *nirodha* ist *sacchikātabba* (zu verwirklichen) und *magga*, die vierte Wahrheit, ist *bhāvetabba* (zu entfalten). Eine *Tatsache* ist jedoch einfach nur eine Tatsache und man kann damit nichts *tun*, weil sie als solche keine Signifikanz jenseits von sich selbst hat (sie erschließt keine anderen Tatsachen, die nicht in ihr selbst enthalten sind) – sie *ist* einfach (und selbst, ob sie *ist*, ist fragwürdig).

Aber *Dinge* sind signifikant; das bedeutet, sie sind Imperative, sie verlangen nach Handlung (wie die Flasche in *Alice im Wunderland* mit der Aufschrift „Trink mich!“). Heidegger und Sartre nach ihm beschreiben die Welt als eine Welt von *Aufgaben, die zu erfüllen sind*, und sagen, dass ein Mensch in jedem Moment seines Lebens damit beschäftigt ist, Aufgaben zu erfüllen (egal, ob er besonders darauf achtet oder nicht). In diesem Licht besehen sind die vier Edlen Wahrheiten die letztendlichen Aufgaben, die ein Mensch zu erfüllen hat – Leiden befiehlt „Durchschaue mich!“, der Ursprung befiehlt „Überwinde mich!“, das Aufhören befiehlt „Verwirkliche mich!“, und der Pfad befiehlt „Entfalte mich!“.

Aber wenn ich Dinge in Fakten umwandle (und die vier Edlen Wahrheiten, die Beschreibungen von Dingen sind, in Lehrsätze), wandle ich mich selbst in Logik um – das soll heißen, ich vernichte meine Situation als existierendes Individuum, das damit beschäftigt ist, Aufgaben in der Welt zu erfüllen, ich höre auf, *in concreto* (in Kierkegaards Terminologie) zu sein und werde *sub specie æterni***. (Indem ich die vier Edlen Wahrheiten als Lehrsätze auffasse, nicht als Anleitungen, enthebe ich mich selbst automatisch davon, mit ihnen etwas anzufangen.) Die Welt (wenn man sie noch eine Welt nennen kann), wird die Welt eines Logikers – ganz statisch und völlig unbewohnt. (Es ist bezeichnend, dass Wittgenstein in seiner berühmten *Logisch-philosophischen Abhandlung*, die dem modernen logischen Positivismus auf die Sprünge half, mit der Erklärung anfängt:

„1. Die Welt ist alles, was der Fall ist. 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ Vergleichen Sie in diesem Zusammenhang die Anmerkung zum Vorwort der *Notizen*, wo es heißt: „Dinge, nicht Tatsachen, machen meine Welt aus.“) Kierkegaard wäre mit Dr. Jayatilleke noch strenger als mit Professor Wijesekera:

> Dass das objektive Denken seine Realität hat, leugne ich nicht, aber bei allem Denken, bei dem gerade die Subjektivität akzentuiert werden muss, ist es ein Missverständnis. Ob ein Mann sich auch sein ganzes Leben lang nur mit Logik beschäftigt, so wird er deswegen doch nicht die Logik, so existiert er deshalb selbst doch in anderen Kategorien. Meint er nun, dass hierüber

> nachzudenken nicht der Mühe wert sei, so mag er das tun; es ist sicher auch nicht angenehm zu wissen zu bekommen, dass das Dasein seiner spottet, dessen nämlich, der dabei ist, rein objektiv werden zu wollen. (*AUN*, Bd.1, S. 85)

Und zum Schluss kommen wir zu Prof. Burtt. Er sagt, er denke, der Buddha habe es so gesehen, dass „Philosophie … dort ansetzen muss, wo wir uns befinden, statt irgendwo anders". Sehr gut! Dies ist hervorragend gut ausgedrückt und genau der Punkt, den das Vorwort zu den *Notizen* herausstellen will. Und er sagt dies nicht nur, er unterstreicht es auch als eine Angelegenheit, die die Philosophen mit allerhöchster Ernsthaftigkeit erwägen sollten. Und wie steht's mit Prof. Burtt? Nach all dem wird er sicherlich mit gutem Beispiel vorangehen und mit seiner Philosophie da ansetzen, wo er sich befindet und nicht irgendwo anders. Wird er nicht bei einer Erwägung seiner Situation als existierendes individuelles menschliches Wesen ansetzen, das isst und schläft und sich die Nase putzt und Vorlesungen über Philosophie an der Cornell Universität hält und vierteljährlich sein Gehalt bezieht? O nein, kein Stück davon! Um zu philosophieren hält er es für notwendig,

> eine breite Perspektive zur Geschichte des Denkens zu erlangen, in West und Ost, und … die langfristige Bedeutung des Buddhismus mit seinen verschiedenen Schulrichtungen, wenn sie in so einer Perspektive betrachtet wird, angemessen einzustufen. (S.42)

Noch mehr historische Perspektiven!

Das heißt, statt da anzusetzen, wo er sich befindet, schlägt Prof. Burtt vor, *sub specie æterni* zu werden und überall zugleich anzusetzen oder, da dies gleichbedeutend damit ist, so vollkommen objektiv zu werden, dass er vor sich selbst verschwindet und im Abstrakten mit spekulativer Philosophie identifiziert wird, überhaupt nirgendwo anzusetzen. Das ist in sich bereits komisch genug, da er, wie Kierkegaard aufzeigt, sich in einem Prozess befindet, in einer Art weltgeschichtlicher Zerstreutheit zu vergessen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Aber er wird doppelt komisch, wenn er nach Aufführung dieses komischen Kunststückchens des Vergessens, dass er ein existierendes Individuum ist, feierlich die Warnung an Philosophen herausgibt, so etwas ja nicht zu tun. Für Prof. Burtt verschreibt Kierkegaard eine drastische Behandlung:

> Vielleicht wird man hier wiederum die Richtigkeit dessen einsehen, Vorsichtsmaßregeln zu gebrauchen, bevor man sich mit einer solchen Spekulation einlässt; zuerst die, dass man die Spekulation und den Spekulanten scheidet, und sodann die, dass man wie bei Verzauberung, Hexerei und Teufelsbesessenheit

> eine kräftige Beschwörungsformel anwendet, damit man den verzauberten Spekulanten in seine wirkliche Gestalt, in einen einzelnen *existierenden* Menschen verwandelt oder umgezaubert bekommt. (*AUN*, Bd.2, S.66)

Vielleicht steckt in all diesem ein gewisses Maß an Überbetonung und Karikatur; ich habe keinen Zweifel, dass die würdigen Professoren, um die es hier geht (und die ich nie getroffen habe), wirklich charmante und nette Menschen sind, wenn man sie persönlich kennt. Trotzdem, die objektivierende Tendenz, die sie repräsentieren, kastriert das Verständnis der Menschen für die Buddhalehre auf so hoffnungslose Weise, dass man geradezu verpflichtet ist, sie an den Pranger zu stellen, wenn sie sich aufmachen, öffentlich in gedruckter Form zu erscheinen.

Die Sache mit dem „Ansetzen wo wir uns befinden" ist zufälligerweise das Thema von FUNDAMENTALE STRUKTUR, die Sie so verwirrend fanden. Der springende Punkt dabei: Abstraktes oder objektives oder wissenschaftliches Denken schafft den Unterschied zwischen „hier" und „anderswo" ab, zwischen „diesen" und „anderen" Dingen – kurz, das Negative oder das Prinzip des Widerspruchs – und ist folglich nicht in der Lage, an irgendeiner bestimmten Stelle anzusetzen, und setzt überall an (oder, was dasselbe ist, nirgendwo). Aber ein existierendes Individuum ist immer an einer bestimmten Stelle, nämlich hier und nicht anderswo; und es ist notwendig, die Struktur der Existenz zu zeigen, ohne diesen Sachverhalt aus den Augen zu verlieren – nein, man muss verstehen, dass die gesamte Struktur der Existenz auf diesem Sachverhalt beruht. Da sich meines Wissens bislang noch keiner an diese Aufgabe herangemacht hat, musste ich mich selbst darum kümmern (um mein eigenes Denken zu klären – um zu erkennen, wie ich Existenz denken kann ohne mit dem Existieren aufzuhören,[b] das heißt, die Struktur *reflexiven* Denkens deutlich zu machen.) Aber vorausgesetzt, das Prinzip des „Ansetzens wo wir uns befinden" bereitet keine Schwierigkeiten und wird nicht außer Acht gelassen, so besteht keinerlei Anlass, dass jemand versuchen sollte, der formalen Erörterung in FUNDAMENTALE STRUKTUR zu folgen. Jedenfalls ist diese, wie ich andernorts angemerkt habe, nur indirekt mit der eigentlichen Buddhalehre verbunden. (Sie sind die einzige Person, die sie zu Gesicht bekommen hat, und ich war ein wenig neugierig, was Sie damit anfangen würden. Aber vielleicht wird sie für niemanden so ohne Weiteres verständlich sein, der nicht Kierkegaards Schwierigkeiten im Sinn hat – siehe Anmerkung *(b)* – oder irgendein verwandtes Problem. Für mich war sie äußerst wertvoll.)

In Bezug auf irgendwelche früheren Schriften von mir, die Ihnen in die Hände fallen könnten (ich denke, es werden wohl nicht sehr viele sein), möchte ich Sie bitten, alles, was aus der Zeit vor 1960 stammt, mit großem Vorbehalt zu behandeln. Zu dieser Zeit machten bestimmte meiner

Sichtweisen eine Modifikation durch. Wenn das vergessen wird, wundern Sie sich vielleicht über Inkonsistenzen zwischen frühen und späteren Schriften. Wenn Sie andererseits auf Inkonsistenzen stoßen sollten in dem, was ich nach 1960 geschrieben habe, wäre ich sehr froh, wenn Sie mich darauf aufmerksam machen würden, da ich mir nicht bewusst bin, dass meine Ansichten irgendeine weitere Modifikation durchgemacht haben und solche Inkonsistenzen wahrscheinlich fehlender Sorgfalt beim Ausdruck oder überhastetem Denken zuzuschreiben sind.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Die Begriffe „Buddhismus“ und „Buddhist“ haben für mich einen leicht unangenehmen Beigeschmack – sie sind zu sehr wie Etiketten, die man auf eine Packung klebt, egal, was in der Packung ist. Ich betrachte mich zum Beispiel nicht als Buddhisten, oder Sie oder sonst jemanden, für den die Buddhalehre von persönlichem Interesse ist; aber ich bin durchaus damit einverstanden, wenn die Volkszählungsbehörde von so und so vielen Millionen „Buddhisten“ in Ceylon spricht oder wenn desinteressierte („unvoreingenommene“) Gelehrte „Buddhismus“ als ihr Studiengebiet hernehmen. Prof. Malalasekeras *Encyclopedia of Buddhism* handelt in der Tat vom „Buddhismus“; aber ob sie recht viel mit der Buddhalehre zu tun hat, ist eine andere Frage.

b. Kierkegaard schreibt:

> Die Existenz unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeterni*) und in der Abstraktion zu denken, heißt, sie wesentlich aufzuheben, und ist gleich dem ausposaunten Verdienst, den Satz vom Widerspruch aufzuheben. Existenz lässt sich nicht ohne Bewegung denken, und Bewegung lässt sich nicht unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeterni*) denken. Die Bewegung auslassen, ist nicht gerade ein Meisterstück. […] Da könnte es wohl richtig scheinen zu sagen, dass es etwas gibt, was sich nicht denken lässt: das Existieren. Aber da ist die Schwierigkeit wiederum, dass die Existenz es dadurch zusammen setzt, dass der Denkende existiert. (*AUN*, Bd.2, S.9)

{* Die Übersetzung war dem Brief nicht beigelegt. Die erwähnte Passage lautet auf Deutsch:}

„Wie stellt sich Meister Vacchāyana die Klarheit der Weisheit des Mönchs Gotama vor? Ist er weise, ist er es nicht?“ – „Herr, wer bin ich, dass ich die Klarheit der Weisheit des Mönchs Gotama wissen könnte?

Man müsste gewiss Seinesgleichen sein, um die Klarheit der Weisheit des Mönchs Gotama zu wissen.“ – „Meister Vacchāyana preist den Mönch Gotama in der Tat mit hohen Worten.“ – „Herr, wer bin ich, dass ich den Mönch Gotama preisen könnte? Meister Gotama wird von den Gepriesenen als der Beste unter Göttern und Menschen gepriesen.“

{** H.M. Junghans: „in Form von Ewigkeit“; A.M. Weber: „unter ewigem Gesichtspunkt“.

Richter Samaratunga schien Gefallen an der existenziellen Annäherung an die Buddhalehre gefunden zu haben. Der Ehrw. Ñāṇavīra forderte ihn auf, nachzufragen und sich nicht vor dem Offenbaren von Unwissenheit zu fürchten.}

## *Brief 18* *11. April 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

es freut mich zu sagen, dass die ungeschminkten Beispiele Ihrer Unwissenheit auf befriedigend nicht-unwissende Weise für das vorliegende Thema relevant sind. Die wahrhaft unwissende Frage ist die irrelevante Frage.

Da ist zunächst einmal Ihr „überwältigendes Verlangen, etwas vom Dhamma zu wissen, das Vorrang vor Fundamentaler Struktur hat“. Vielleicht schafft ein Gleichnis hier Klarheit. Sie sind zweifellos mit dem Schachspiel vertraut, das auf einem Brett mit 64 Quadraten gespielt wird, mit einer Anzahl von Schachfiguren, die sich nach bestimmten festgelegten Regeln bewegen. Dies nenne ich „leidenschaftsloses Schach“ im Gegensatz zum „leidenschaftlichen Schach“, das ich jetzt beschreiben werde.

Stellen Sie sich vor, um dem Spiel des leidenschaftslosen Schachs (unverlangte) Würze hinzuzufügen, würde irgendein Tor sich vorstellen, dass die Spielfiguren verschiedenen Leidenschaften unterworfen sind, die ihre Züge beeinträchtigen. Die Läufer zum Beispiel wären in die Königin verliebt und würden von ihrem streng diagonalen Kurs abgelenkt, sobald sie nahe an ihr vorbeilaufen, und sie würden die entsprechenden Schritte unternehmen, um die Gegenwart des Königs zu vermeiden, aus Angst vor seiner Eifersucht. Die Springer würden ihre üblichen Züge machen, aber, weil sie eitle Burschen sind, mit der Tendenz, in eine Gruppe bewundernder Bauern zu springen. Die Türme würden, weil sie ihresgleichen nicht ausstehen können, stets größtmöglichen Abstand zueinander halten. Leidenschaftliches Schach unterscheidet sich also von leidenschaftslosem Schach darin, dass die Züge der Figuren, die zwar im Normalfall noch den

Regeln des leidenschaftslosen Schach unterliegen, unter dem Einfluss von Leidenschaft ernsthaft verkompliziert werden. Aber sowohl leidenschaftliches als auch leidenschaftsloses Schach werden auf demselben Schachbrett mit 64 Quadraten gespielt.

Wir können es so auffassen: Leidenschaftliches Schach stellt das Verhalten des *puthujjana* dar, das durch Begehren verkompliziert wird, und leidenschaftsloses Schach das Verhalten des *arahat*, der von Unregelmäßigkeiten aufgrund von Begehren gänzlich frei ist. Das Schachbrett, auf dem beide Arten von Schach gleichermaßen gespielt werden, ist Fundamentale Struktur.

Dem Buddha geht es darum, den *puthujjana* in einen *arahat* zu transformieren, sozusagen die unerwünschten Komplikationen des leidenschaftlichen Schachs zu entfernen, um die Unparteilichkeit des leidenschaftslosen Schachs wiederherzustellen; und zu diesem Zweck ist eine Untersuchung der Struktur des Schachbretts natürlich eine irrelevante Angelegenheit, weil sie bei beiden Arten von Schach genau dieselbe ist. Auf diese Weise wird vielleicht klar, dass ein Verständnis des Dhamma nicht von einem Verständnis der Fundamentalen Struktur abhängt und Vorrang vor diesem hat. Ein Studium von Fundamentaler Struktur mag allerdings für notwendig befunden werden, um diese wichtige Tatsache (zumindest in Zeiten, da das Dhamma nicht mehr richtig verstanden wird, was heutzutage wohl der Fall ist) wieder außer Frage zu stellen (denn, ein Verständnis dafür, was *nicht* Dhamma ist, mag natürlich zu einem Verständnis führen, was Dhamma *ist*).

Das abschreckende mathematische Erscheinungsbild dieser Notiz tut mir leid (ich war schon immer ein Schmalspur-Mathematiker), aber ich kann Ihnen versichern, dass keine mathematischen Kenntnisse erforderlich sind, um ihr zu folgen. Sie fangen einfach mit einem Positivum („dies“) und einem Negativum („nicht-dies“) an und schauen, wo Sie das hinführt, wobei Sie nur der einen Regel folgen, innere Widersprüche zu vermeiden.

Das erste Ergebnis ist, dass *drei* Negative, nicht *eines,* absolut erforderlich sind (genau aus diesem Grund ist Raum notwendigerweise dreidimensional – das heißt, *wenn* Sie sich von hier nach dort bewegen können, müssen Sie *auch* in der Lage sein, sich in die beiden anderen Richtungen zu bewegen, die jeweils in rechtem Winkel zueinander stehen). Das bringt uns unmittelbar zum nächsten Punkt – dem Negativen.

Der große Vorteil davon, dass Sie Ihre Unwissenheit auf so intelligente Weise offenbart haben, ist, dass Sie sofort den Finger auf die entscheidende Stelle gelegt haben. Sie sagen: „Das Negative kann nicht im unmittelbaren Erleben erscheinen. Es ist bestenfalls eine Folgerung und daher verboten (?)“ Das Fragezeichen in Klammern, was ich so verstehe, dass Sie im Zweifel

sind, ob das Negative als Folgerung als ein grundlegendes, nicht reduzierbares Konzept akzeptiert werden kann, ist voll gerechtfertigt. Sie können nicht bei einer Folgerung (was eine logische Kategorie ist) *anfangen*, aus dem sehr guten Grund: Um zu *folgern*, müssen Sie etwas haben, *aus dem* Sie folgern, und das, woraus Sie folgern, ist folglich ursprünglicher als die Folgerung. Außerdem können Sie nicht „nicht-A" aus „A" folgern, da Folgerung zwangsläufig von Gleich zu Gleich stattfindet. […]

Ebenso, wenn Sie „nicht-A" folgern, muss es ein ursprüngliches „nicht-A" geben, das selbst keine Folgerung ist. Das bedeutet, dass Ihre Aussage, dass das Negative nicht im unmittelbaren Erleben erscheinen kann, ein fundamentaler Fehler ist.[a] Wenn das Negative *überhaupt* erscheint (was es natürlich tut), *muss* es *zuerst* im unmittelbaren Erleben erscheinen. Aus der Tatsache, dass Sie sich in A befinden, können Sie nicht *folgern*, dass Bewegung von A – d.h. zu nicht-A – möglich ist: Bewegung ist ein unmittelbares Erlebnis, das unmittelbar die Existenz des Negativen enthüllt. (Und nebenbei ist die Tatsache, dass Raum dreidimensional ist – wenn Bewegung in einer Dimension möglich ist, ist sie auch in zwei anderen Dimensionen möglich – ebenfalls eine Sache unmittelbaren Erlebens. Dies zeigt, dass die Erörterung in FUNDAMENTALE STRUKTUR keine Frage der Logik oder Folgerung ist, sondern eine vor der Folgerung erfolgende Beschreibung der Struktur des Erlebens. Ein Logiker wird daraus nicht schlau werden.)

Versuchen Sie ein simples Experiment. Heften Sie den Blick auf ein gegebenes Objekt A in Ihrem Zimmer. Und dann fragen Sie sich, *ohne den Blick von A abzuwenden*, ob noch irgendetwas anderes in dem Zimmer für Sie sichtbar ist. Sie werden feststellen, dass Sie eine Anzahl *anderer* Dinge, die A umgeben, ebenfalls sehen können, aber weniger deutlich. Diese anderen Objekte sind zwar gleichzeitig mit A sichtbar, aber sie bilden sozusagen den Hintergrund für A, das den Vordergrund oder das Zentrum der Aufmerksamkeit einnimmt. Es sind *peripher* sichtbare Objekte, wogegen A *zentral* sichtbar ist, oder, wenn Ihnen das lieber ist, A ist *anwesend*, wogegen die anderen Objekte sozusagen teilweise abwesend sind – d.h. *nicht* anwesend. Aber all diese Objekte sind, auch wenn sie nicht-A sind, im selben unmittelbaren Erleben zusammen mit A gegeben. Ich denke nicht, wenn Sie das Experiment sorgfältig ausführen, dass Sie zu dem Schluss kommen werden, dass all diese peripher – nicht-zentral – sichtbaren Objekte, die Negative des zentral sichtbaren A sind, einfach *aus A gefolgert* sind. Wie könnten Sie jemals das Bücherregal in der Zimmerecke aus dem Federhalter auf Ihrem Schreibtisch *folgern*?

Sie sagen, Sie „bestimmen das, was auf dem Tisch liegt, als Blatt Papier, aufgrund seiner positiven Eigenschaften".[b] Nehmen wir vielleicht ein offensichtlicheres Beispiel. Sie betreten ein Zimmer und finden einen Stuhl vor. Sie listen dann seine „positiven Eigenschaften" auf – seine Form,

Größe, Farbe, Struktur, Festigkeit, Material usw. Bei späterer Gelegenheit fragt Sie dann jemand: „Was ist ein Stuhl?“ Würden Sie nicht einfach und ohne zu Zögern antworten: „Ein Stuhl ist etwas zum darauf Sitzen“? Oder würden Sie eine detaillierte positive Beschreibung eines Stuhls abliefern, dabei aber die Erwähnung der Tatsache auslassen, dass man darauf sitzen kann? Aber wenn Sie sagen, es ist etwas zum darauf Sitzen, können Sie dann erklären, wie Sie dieses sicherlich nicht unwichtige Merkmal eines Stuhls aus der Liste rein positiver Eigenschaften ableiten (oder folgern), die Sie vorher aufgestellt haben (wobei natürlich im Auge zu behalten ist, dass diese Liste auch nicht den leisesten Hinweis auf die Anatomie des menschlichen Körpers enthalten kann, der sicherlich nicht zu den positiven Eigenschaften eines Stuhls gehört)?

Sie könnten vielleicht sagen, Sie *wissen*, dass ein Stuhl etwas zum darauf Sitzen ist, aufgrund früherer Erfahrungen mit solchen Dingen, wie Sie sie positiv beschrieben haben. In diesem Fall werde ich Ihnen nicht widersprechen, sondern Sie stattdessen fragen, wie „*frühere* Erfahrung“ *gegenwärtig* wird (denn schließlich beschreiben Sie den Stuhl in der Gegenwart als etwas zum darauf Sitzen). Vielleicht erklären Sie dann, Sie *erinnern sich jetzt* an Ihre frühere Erfahrung. Dann frage ich: „Was ist Erinnerung?“ Wenn Sie Neurologe sind, geben Sie mir vielleicht eine Beschreibung der neuralen Ordnung im Gehirn und von Spuren oder Eindrücken, die jedes Erlebnis dort hinterlässt, was einen Abruf bei künftiger Gelegenheit ermöglicht. Vielleicht würde ich dann nach Leuten fragen, die sich an Vorleben erinnern können, als sie ein ganz anderes Gehirn hatten. Aber da Sie ja in Wirklichkeit kein Neurologe sind, mit einer bequemen Hypothese zur Hand, werden Sie vielleicht einräumen, dass Sie gerade jetzt nicht in der Lage sind, eine gänzlich adäquate Erklärung des Sachverhalts abzugeben. Das würde mir die Gelegenheit geben, Ihnen anheimzustellen, dass Ihre „frühere Erfahrung“ eines Objektes A einfach die mehr oder weniger kunstvoll organisierte Sammlung von Bildern ist, die sich unmittelbar präsentieren, wann immer wir dem tatsächlichen Objekt A gegenüberstehen.

Meine früheren Erfahrungen mit A sind die (geistigen) Assoziationen, die der Anblick von A jetzt für mich hat. Wenn ich jetzt einen Stuhl sehe, *habe ich automatisch gleichzeitig* bestimmte Bilder, entweder implizit oder explizit (im letzteren Fall nennen wir sie „Erinnerungen“), von mir selbst, wie ich auf Dingen sitze, die wie A sind, oder wie ich andere Leute sehe, die darauf sitzen. Der tatsächliche Anblick eines Stuhls zusammen mit einem dazugehörigen Bild des darauf Sitzens ermöglicht es mir zu sagen – ohne jegliches Zögern, ohne jeglichen verstandesmäßigen Akt des Folgerns, welcher Art auch immer – „Dies ist zum darauf Sitzen“. Das (negative) Bild des Sitzens ist mit dem (positiven) Anblick des Stuhls

gegeben und bestimmt den Stuhl als das, was er ist. Ein Akt des Folgerns ist nur dann damit verbunden, wenn das Objekt, mit dem wir zu tun haben, nicht vertraut ist (d.h. wir haben damit keine früheren Erfahrungen gemacht, und gegenwärtige Bilder, die in Assoziation damit erscheinen, sind nicht adäquat, um es zu bestimmen); und in diesem Fall haben wir die komplizierte Maschinerie des darüber *Nachdenkens* in Gang gesetzt oder vielleicht müssen wir sogar die notwendigen „früheren Erfahrungen" erwerben, indem wir damit experimentieren. Aber selbst in so einem Fall reichen unsere Bilder, die mit dem tatsächlichen Anblick assoziiert sind, aus, um es zu bestimmen als „seltsames Objekt, mit Vorsicht zu behandeln". Mit anderen Worten, selbst wenn wir auf Folgerung zurückgreifen, um ein Objekt zu bestimmen, ist es *bereits* bestimmt (als „Überprüfung erforderlich machend"), durch Negative (d.h. Bilder), die *im unmittelbaren Erleben zusammen mit dem positiven Objekt gegeben sind.*

Vielleicht können wir jetzt zu Sartres Kellner kommen, einem Aufwarter, der zweifellos auf uns wartet. Der Punkt ist, dass ein Mensch nicht Kellner ist, so wie ein Stein ein Stein ist. Sie können einen Stein hernehmen und all seine Eigenschaften auflisten (tatsächliche und potenzielle), und der Stein *ist* all diese Dinge (tatsächlich oder potenziell), *die ganze Zeit.* Aber wenn wir die Eigenschaften eines Kellners auflisten, werden wir feststellen, dass wir eine Liste verschiedener Aufgaben oder Pflichten haben, die zu verschiedenen Tageszeiten auszuführen sind. Ein Kellner zu sein bedeutet, um 5.30 Uhr aufzustehen, die Straßenbahn zum Café, seinem Arbeitsplatz, zu nehmen, die Kaffeemaschine in Betrieb zu nehmen, den Boden zu fegen, die Tische abzuwischen, sie nach draußen auf die Terrasse zu stellen, die Kunden zu bedienen und so weiter und so fort. Aber ein Mensch kann all diese Dinge aufgrund ihrer ureigensten Natur nicht alle auf einmal tun, er kann nur eines nach dem anderen tun. Wenn er den Boden fegt, kann er nicht auch noch die Tische abwischen und Kunden bedienen. Das bedeutet, er kann niemals vollständig ein Kellner sein, in dem Sinne, wie ein Stein vollständig ein Stein ist; denn er kann die Anforderungen des „Kellnerseins" nicht alle zugleich erfüllen. Er mag versuchen, seinen „Zustand des Kellnerseins" zu verwirklichen, indem er sich mit Herz und Seele in die Arbeit stürzt, sogar indem er die typischen Gesten, die man mit Kellnern assoziiert, übertreibt; dennoch kann es ihm nie gelingen, absolut mit seinem Ziel des „Kellnerseins" übereinzustimmen.

Das Negative hier ist offensichtlich – ein Stein zu sein bedeutet einfach, ein Ding zu sein, aber ein Kellner zu sein bedeutet, eine Reihe von Aufgaben nacheinander und *nicht* alle auf einmal zu erfüllen. Der Kellner wird nicht so sehr bestimmt durch das, was er tatsächlich *tut*, sondern

durch all die Dinge, die er *nicht tut*, aber als seine Pflicht anerkennt. Der Kellner wird durch seine Negative bestimmt.

Aber der Kellner ist von einem Kellner getrennt (oder versucht einer zu sein), nicht von einem Journalisten oder Diplomaten. Das bedeutet einfach, dass er sich an einem bestimmten Punkt in seinem Leben dazu *entschloss*, ein Kellner zu sein (d.h. darauf *abzuzielen*, im eben beschriebenen Sinne ein Kellner zu sein) und nicht ein Journalist oder Diplomat zu sein. Das bedeutet, dass seine unmittelbare Welt so organisiert ist, dass „Kellner sein" anwesend ist, „Tellerwäscher sein" abwesend ist (wenn auch vielleicht nicht so weit entfernt abwesend, wie er es gerne hätte), „Journalist sein" weit abwesend ist und „Diplomat sein" in der Tat sehr entfernt abwesend ist.[c]

Aber all diese Abwesenheiten (oder Negative), durch die sein Anwesendes („ein Kellner sein") bestimmt ist, bleiben normalerweise auf der Ebene unmittelbaren unreflexiven Erlebens (oder des Bewusstseins – er ist sich ihrer *bewusst*, aber nicht *gewahr*, ein Unterschied, auf den ich mich, wenn ich mich recht entsinne, in dem Brief an Herrn Dias über *satisampajañña* beziehe.) Wenn er gefragt wird, „Sind Sie Diplomat?", wird er antworten, „Nein, ich bin Kellner", ohne auch nur darüber nachdenken zu müssen (so wie Sie Ihrem Fragesteller geantwortet haben, „Ein Stuhl ist etwas zum darauf Sitzen", ohne darüber nachdenken zu müssen). Wenn diese Abwesenheiten, diese Negative, diese Bestimmungen dessen, was er ist (ein Kellner), auf der reflexiven Ebene anwesend wären, statt auf der Ebene der Unmittelbarkeit zu verbleiben, würde er den Tag damit verbringen, vor sich hin zu murmeln: „Ich bin weder Journalist noch Diplomat, sondern Kellner; und wenn ich mich nicht benehme, werde ich vielleicht Tellerwäscher." Aber normalerweise passiert das nicht, es sei denn, er ist ein hoch neurotischer Kellner.

„Der Mensch ist nicht eine Substanz, die denkt, sondern eine Trennung von aller Substanz." (*6ET*, S.113) Wenn der Mensch eine Substanz wäre (so wie ein Stein eine Substanz ist), würde er vollständig mit sich selbst übereinstimmen und kein Gedanke (der notwendigerweise teleologisch, hindeutend ist) wäre möglich. Der Stein denkt nicht, weil er bereits voll und ganz ein Stein ist, aber der Kellner (der bestenfalls nur teleologisch darauf abzielen kann, Kellner zu sein) ist dazu verpflichtet, über all die Aufgaben nachzudenken, die er zu erfüllen hat, um ein Kellner zu sein, eine Zielvorgabe, die nie erfüllt wird. Ähnlich verhält es sich mit „Ich bin nicht, also denke ich." (*6ET*, S.113)

Sie sagen: „Ich dachte, das Dhamma beruhe auf den höheren Ebenen unmittelbaren Erlebens, wie zum Beispiel der Verwirklichung der *pañc' upādānakkhandhā*." Dies ist nicht sehr klar. Die Dhammapraxis wird in

einem Zustand von *satisampajañña* ausgeführt (wie ich in DHAMMA anmerke), und *satisampajañña* ist reflexives Erleben und nicht unmittelbares Erleben. Sicherlich gibt es verschiedene Ebenen von *satisampajañña* (zum Beispiel wenn die Haltung von *satisampajañña* gegenüber *satisampajañña* auf niedrigerer Ebene eingenommen wird), aber selbst die unterste Ebene von *satisampajañña* ist reflexiv und nicht unmittelbar.

Ich bin nicht scharf darauf, hier sehr in Einzelheiten zu *pañc'upādānakkhandhā* zu gehen, zum Teil, weil es weitgehend eine Wiederholung dessen wäre, was ich in den *Notizen zu Dhamma* gesagt habe, deren eingehendes Studium Sie bis nach Drucklegung verschieben. Aber ein gewisses Maß lässt sich sagen. Es ist ein Fehler zu sagen, dass *viññāṇa* aus *vedanā*, *saññā* und *saṅkhārā* besteht. Die *fünf* Gesichtspunkte *rūpa, vedanā, saññā, saṅkhārā* und *viññāṇa* lassen sich auch als drei auffassen: *viññāṇa* und *nāma-rūpa*, und *nāma* ist *vedanā*, *saññā* und *saṅkhārā*.* Aus VIÑÑNĀṆA und aus NĀMA [C] werden Sie ersehen, dass *viññāṇa* (oder Bewusstsein) als die Anwesenheit von *nāma-rūpa* zu betrachten und *nicht* unter *nāma* einzuordnen ist. Es ist absolut notwendig, das eigene Denken beim Erlebnis (*nāma-rūpaṁ saha viññāṇena* – D.15: II,64) als der Grundeinheit anzusetzen. Jedes Erlebnis besteht aus diesen fünf Gesichtspunkten und jedes neue Erlebnis besteht aus einem neuen Satz dieser fünf Gesichtspunkte.

Sie zitieren die Passage aus DHAMMA über den schattigen Baum und das reflexive In-Klammern-Setzen: Und dann sagen Sie, „*vedanā*, *saññā*, *saṅkhārā*, *viññāṇa* sind in mir – *rūpa* ist in dem Baum. Oder ist *rūpa* auch in mir?“[d] Dies ist eine gedankliche Verwirrung, die da herrührt, dass nicht das Erlebnis als Grundeinheit hergenommen wird. Wenn es kein Erlebnis gäbe, gäbe es keinen *Baum* und kein *Ich*; folglich hat das Erlebnis Priorität über *Baum* und *Ich*, in dem Sinne, dass der *Baum* und *Ich* vom Auftreten des Erlebnisses abhängen. Deshalb ist es eine Verwirrung, die Situation umzudrehen und zu fragen, welcher Teil des Erlebnisses „in mir“ und welcher Teil „in dem Baum“ ist. Es lässt sich lediglich sagen, „da ist Erleben eines schattigen Baumes“ und dieses Erlebnis kann in die *pañc'upādānākkhandhā* analysiert werden. Man kann sagen, *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhārā* und *viññāṇa* (und auch der *Baum* und *ich*) sind in dem Erlebnis (oder genauer, sie *konstituieren* das Erlebnis), aber man kann nicht fragen, wo das Erlebnis ist. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Vergleichen Sie Kierkegaard:

> Die Negativen haben daher beständig den Vorteil, etwas Positives zu haben, nämlich das, dass sie auf das Negative aufmerksam sind. Die Positiven haben überhaupt nichts, denn sie sind betrogen. Gerade weil das Negative im Dasein vorhanden ist und überall vorhanden ist (denn Dasein, Existenz ist beständig im Werden), darum kommt es darauf an, als einzige Rettung davor, beständig darauf aufmerksam zu sein. Dadurch dass das Subjekt positiv sicher gemacht wird, ist es gerade angeführt. (*AUN*, Bd.1, S. 73)

b. Sie sprechen davon, dass es weit hergeholt sei, es durch seine Potenziale (d.h. seine Negativen) zu bestimmen, weil es ja nicht in Flammen steht. Aber angenommen, ich würde sagen, das Blatt Papier sei *brennbar* – würden Sie das weit hergeholt nennen? Oder wären Sie überzeugt, dass ich eine positive Eigenschaft des Papiers genannt habe? Aber was bedeutet „brennbar"? Dass das Papier tatsächlich brennt? Nein. Dass es nicht brennt? Nicht genau, denn ein Glas Wasser brennt auch nicht, aber wir nennen ein Glas Wasser nicht „brennbar". Heißt es nicht einfach, dass das Papier brennen *könnte*, dass „in Flammen stehen" eines seiner Potenziale ist? Es steht nicht in Flammen, aber es *könnte* so sein.

c. Beachten Sie, dass die relativen Abstände der Abwesenheiten, d.h. ihre Perspektive, ein wichtiger Gesichtspunkt ist. Ein Kellner ist gerade mal eben „kein Tellerwäscher", aber sehr gründlich „kein Diplomat". Ein Journalist dagegen wäre eher gleich weit vom Tellerwaschen und von der Diplomatie entfernt.

d. Was geschieht, wenn mein unmittelbares Erleben eines Baumes „in Klammern gesetzt" und reflexiv gesehen wird: Der „Baum" wird ein „Beispiel für *rūpa*" und „Ich" ein „Beispiel für *attavādupādāna*, Festhalten an der Behauptung von *Selbst*".

{* Diese Behauptung, die in den Suttas keinerlei Rückendeckung hat, ist vermutlich weder einem Absturz in kommentarielles Schubladendenken, noch überhastetem Denken (vgl. Brief 17) zuzuschreiben. Der Autor weist selbst in einem frühen Brief darauf hin, dass diese Gleichsetzung (*nāma* = 3 *khandhā*) nicht in den Suttas zu finden ist, und hält diese Tatsache für signifikant. Diese grobe Vereinfachung dürfte eher eine pädagogische Maßnahme sein, um Herrn Samaratunga erst einmal bei seiner völlig falschen Auffassung von *viññāṇa* (als Synonym für *cetasika*?) abzuholen.

Anfang April 1963 hatte der Ehrw. Ñāṇavīra Thera etwa zehn Tage lang Herzrasen, das dann ebenso plötzlich wieder verschwand, wie es – ohne ersichtlichen Grund – aufgetreten war. Dr. de Silva war informiert worden.}

## *Brief 19* *22. April 1963*

*Lieber Dr. de Silva,*

nichts geht über den Gedanken an die Möglichkeit eines plötzlichen Todes, vielleicht innerhalb weniger Stunden, um die Aufmerksamkeit fest auf das Meditationsobjekt gerichtet zu halten, und folglich hat sich die Sammlung in den letzten Tagen sehr verbessert. Nicht nur wurde keinem auch nur entfernt erotischen Gedanken Zutritt gewährt, der Buddha hat auch selbst gesagt, dass es in einem, der fortwährend *ānāpānasati* praktiziert, weder in Körper noch Geist Aufruhr gibt (und von dem Bisschen, das ich davon praktiziert habe, weiß ich, dass es stimmt). Und welches Sedativum könnte es geben, das besser ist als das? Außerdem, wenn es einem gelingt, Sammlung bis zur Stufe des vierten *jhāna* zu praktizieren, hört das Atmen ganz auf, was bedeutet, dass der Körper in der Tat sehr ruhig sein muss. Ich weiß natürlich, wenn man genügend Barbiturate zu sich nimmt, tritt derselbe Effekt auf – das Atmen hört auf – aber wenn Sie den Atem mit Barbituraten zum Erliegen bringen, könnte es schwierig werden, ihn wieder in Gang zu bringen, eine Schwierigkeit, die beim vierten *jhāna* nicht auftritt. […]

Die Frage, ob ich für eine Rundumuntersuchung nach Colombo komme, hat unter den gegenwärtigen Umständen etwas Komisches an sich. Wenn ich einigermaßen sicher sein könnte, dass man mich nach Ende der Untersuchung informieren würde, „Ihr Zustand ist hoffnungslos – wir erwarten nicht, dass Sie es noch länger als eine Woche machen“, könnte ich einigen Enthusiasmus dafür aufbringen. Aber ich fürchte, man wird mir sagen, „Ihr Zustand ist bestens – kein Grund zur Sorge – weiter so“. Was würde Dr. … wohl denken, wenn ich, nachdem er mir das mit freudiger Stimme mitgeteilt hat, sein Behandlungszimmer verlassen und mir auf der Türschwelle vor all seinen wartenden Patienten die Kehle durchschneiden würde – würde er sich nicht fragen, ob sich die Untersuchung wirklich gelohnt hat?

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 20* *25. April 1963*

*Lieber Dr. de Silva,*

das Wetter ist zum Glück weiter schön und knochentrocken; meine Eingeweide machen, wie durch ein Wunder, wenig Ärger; und die Sammlung ist stetig besser geworden – in der Tat besser als je in den letzten Jahren oder so.

Wenn jemand Selbstmord begehen will – nicht, dass ich das für irgendjemanden befürworte – ist es ein großer Fehler, das zu tun, wenn man so richtig lebensmüde ist. Die Sache sollte sorgfältig geplant sein, sodass man in der bestmöglichen inneren Verfassung ist – ruhig, unbewegt, gefasst – wenn man es tut. Ansonsten könnte man sonst wohin geraten. Der gegenwärtige Zeitraum wäre für mich also bestens geeignet, um mich umzubringen, falls das meine Absicht sein sollte. All die melancholischen Abschiedsbriefe sind geschrieben (sie müssen von Zeit zu Zeit ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht werden, während die Wochen vergehen und meine Kehle weiterhin undurchtrennt ist); die Nachricht für den Leichenbeschauer ist vorbereitet (die sich sorgfältig aller witzigen Bemerkungen enthält, die den feierlichen Moment bei der Verlesung der Nachricht verderben könnten); und der Geist ist friedvoll und gesammelt.

Aber genau dann, wenn alle Hindernisse aus dem Weg geräumt sind und alles bereit ist, ist einem am wenigsten nach Selbstmord zu Mute. Man ist versucht zu hoffen, dass das gute Wetter anhält (was es nicht tun wird), dass die Eingeweide besser werden (was sie nicht tun werden) und dass man *dieses* Mal einen wirklichen Fortschritt macht. Es ist also gut möglich (obwohl ich nichts versprechen will), dass ich schwach werde und der Versuchung zu überleben nachgebe und wieder mal eine goldrichtige Gelegenheit verpasse, mich selbst aus dem Weg zu räumen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 21* *28. April 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

wie Sie vielleicht wissen, leide ich seit vielen Jahren an den Auswirkungen chronischer Amöbenruhr. Was Sie vielleicht nicht wissen, letzten Juli kam eine Komplikation nervlicher Natur hinzu. Diese Nervenstörung ist besonders unannehmlich für einen *bhikkhu* und erfordert die Ausübung einer Selbstzügelung, die bei Laien nicht erforderlich ist. Diese Störungen machen nicht nur mein Leben unkomfortabel, sondern (und das ist von

weitaus größerer Konsequenz) lassen mir wenig Hoffnung, in diesem Leben noch weiteren Fortschritt im Buddhasāsanā zu machen. In dieser Situation habe ich mich zum Suizid entschlossen; und ich habe auch tatsächlich vor Monaten einen Versuch unternommen (erfolglos, weil die gewählte Methode unzulänglich war). Mein Arzt ist vollständig im Bilde über meine körperlichen Beschwerden und meine Absichten und er hat getan und tut weiter, was er kann, um die Situation zu erleichtern. Allerdings verbessert sich mein Zustand nicht und ich bleibe bei meiner Entscheidung.

Was Vinaya und Dhamma betrifft, bin ich mir über die Situation voll im Klaren und brauche den Rat anderer nicht. Suizid ist zwar ein Makel, aber (im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Meinung) kein schwerer Verstoß im Vinaya (es ist ein *dukkaṭa*); und in Hinsicht auf Dhamma weiß ich besser als jeder andere, wie es um mich steht. In Erwägung all dieser Dinge finde ich keinen gewichtigen Grund (obwohl ich den *dukkaṭa* bedauere), zumindest insofern es meine persönliche Situation betrifft, mich davon zurückzuhalten, mir das Leben zu nehmen (natürlich spreche ich nur für mich – für andere kann es und wahrscheinlich wird es sehr schwerwiegende Einwände der ein oder anderen Art gegen Suizid geben). Mein Gesundheitszustand und meine innere Verfassung ändern sich von Zeit zu Zeit; an manchen Tagen plane ich vielleicht Wochen oder gar Monate voraus, an anderen ist es schmerzhaft und anwidernd für mich, auch nur ein paar Tage voraus zu planen.

Natürlich bleibt die praktische Schwierigkeit, sich tatsächlich umzubringen (nachdem ich es bereits einmal versucht habe, ist mir klar, dass es nicht ganz einfach ist), aber mit entsprechender Entschlossenheit sollte es sich nicht als gänzlich unmöglich erweisen.

All dies dient nur Ihrer Information und keinerlei Maßnahme Ihrerseits ist erforderlich (ich würde Sie lediglich bitten, die Sache vertraulich zu behandeln). Aber der Grund, warum ich Ihnen dies mitteile, ist folgender. Wie ich Ihren Briefen entnehme, scheinen Sie der Meinung zu sein, dass es mir gelungen ist, ein gewisses Verständnis der Buddhalehre zu erlangen, und dass Sie davon zu profitieren wünschen. Da dies Ihre Ansicht zu sein scheint, denke ich, ich sollte Sie vorwarnen, dass vielleicht nicht mehr viel Zeit bleibt. Obwohl für mein Leben kein Termin festgelegt ist, bleibt die Situation prekär, und ich kann Ihnen keinerlei Gewissheit bieten, dass ich mein Leben nicht ohne Vorwarnung beende. Wenn Sie also Fragen haben oder irgendwelche Dinge erörtern wollen, würde ich Ihnen raten, es nicht zu vertagen. Zögern Sie nicht, etwa weil Sie denken, Sie würden mich stören. Wenn ich es als Störung empfinden sollte, bin ich ja durch nichts verpflichtet, Ihre Briefe zu beantworten, und kann Sie jederzeit bitten, nicht mehr zu schreiben.

Es ist mir natürlich völlig klar, dass einem in philosophischen Dingen nicht alle Fragen auf einmal kommen, sondern dass die Klärung einer Frage sehr oft eine weitere nach sich zieht, und wenn diese geklärt ist, immer noch weitere auftauchen; außerdem brauchen die eigenen Ideen Zeit zum Reifen. Aber da kann man nichts machen – Fragen, die noch nicht aufgetaucht sind, können logischerweise auch nicht gestellt werden. Alles was ich damit sagen will, wenn Sie Fragen haben, die wichtig erscheinen, wäre es besser, sie nicht aufzuschieben.

Nach so vielen Worten können Sie vielleicht ein wenig von der perversen Komplexität der Situation, in der ich mich befinde, nachvollziehen. […] Einerseits kenne ich Sie nicht sehr gut und es besteht immer das Risiko eines Missverständnisses, wenn man vergleichsweise Fremden gegenüber zu offen ist. Andererseits ist es unter den gegenwärtigen Umständen absolut erforderlich, dass ich jemanden mit mehr als durchschnittlicher Intelligenz und *saddhā* finde, dem ich bestimmte Dinge anvertrauen kann – insbesondere die *Notizen zu Dhamma*. Ich kenne niemanden in Ceylon, der sehen könnte, ob die *Notizen* korrekt sind, einfach indem er sie liest (ich meine damit nicht so sehr die Notiz zu fundamentaler Struktur); dennoch scheint mir, gehören Sie zu den vermutlich sehr wenigen, die vielleicht den Eindruck haben, dass sie tatsächlich korrekt sind (ob sie *angemessen* sind oder nicht, ist eine ganz andere Sache). Da ich nicht glaube, dass ich auf die Schnelle eine geeignetere (oder interessiertere) Person als Sie finden könnte, halte ich es für ratsam, Sie nicht im Unklaren darüber zu lassen, dass ich mir höchstwahrscheinlich das Leben nehmen werde.

In Bezug auf meinen letzten Brief gibt es ein oder zwei Punkte, die vielleicht näherer Klärung bedürfen. Ich glaube, ich sagte, wenn ich einem wirklichen Stuhl gegenüber stehe, präsentieren sich mir zur gleichen Zeit verschiedene Bilder, implizit oder explizit, von mir selbst oder anderen, die auf solchen Dingen sitzen, wie ich jetzt eines sehe. Die *expliziten* Bilder, sagte ich, sind das, was wir „Erinnerungen“ nennen, und ich möchte jetzt hinzufügen, dass die *impliziten* Bilder mehr oder weniger das sind, was wir „Instinkte“ nennen. Wenn ich also müde bin und einen Stuhl sehe, habe ich vielleicht keine bestimmte *Erinnerung* daran, früher mal auf einem gesessen zu sein, aber ich werde einen *Instinkt* haben, einfach hinzugehen und mich darauf zu setzen. Dies ist zwar bewusst (in dem Sinne wie im Brief zu *satisampajañña*), aber es erreicht nicht die Stufe des *Gewahrseins* – ich bin mir meiner Instinkte bewusst, aber normalerweise (wenn ich nicht die willentliche Handlung der *Reflexion* ausführe, was eine empfohlene Praxis ist) bin ich ihrer nicht gewahr (sie sind auf der Stufe der Unmittelbarkeit).

Möglicherweise ist Ihnen das Wort „Bild“ nicht klar. Ein Bild braucht nicht *visuell* zu sein – es könnte *verbal* sein (wenn uns etwa irgendeine

Wortreihe, eine Formel zum Beispiel, durch den Kopf schießt) oder *taktil* (wir können uns das Erlebnis des Streichelns einer Katze vorstellen, ohne die Katze zu visualisieren) oder *geschmacklich* (wir können uns den Geschmack von Rizinusöl vorstellen, vielleicht bis zur Übelkeit) und so weiter. Ein *Gedanke* oder eine *Idee* ist ein Bild (oder eine Abfolge von Bildern) und oft können Sie eines dieser Wörter als Ersatz für „Bild" benutzen, wenn Ihnen danach ist (obwohl „Bild" wirklich befriedigender ist, weil es unmittelbare Bilder gibt [„Instinkte" zum Beispiel], die den reflexiven Status von Gedanken oder Ideen nicht erreichen.)

Meiner Meinung nach ist es eine Angelegenheit von beträchtlicher Bedeutung, die universale Gegenwart des Negativen zu sehen. Es ist keine besonders leichte Sache (weil sie erfordert, dass man mit seinen althergebrachten Denkgewohnheiten bricht), aber wenn man es erst einmal schafft, hat man eine ganz andere Sicht auf die Dinge im Allgemeinen – auf die Welt – als die nachlässige positivistische Sicht, die die Leute normalerweise haben und die moderne wissenschaftliche Bildungsmethoden so eifrig fördern. Ohne das Negative zu sehen, ist es unmöglich zu verstehen, was gemeint ist mit „Die Essenz des Menschen ist es, in einer Situation zu sein" (siehe Vorwort und auch bei Blackham ständig). Und doch, selbst wenn diese negative Sicht erlangt ist, geht es immer noch darum, bei der Buddhalehre zu beginnen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 22* *2. Mai 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

in der Liste von Anfragen, die Sie mir vor ungefähr einem Monat schickten, taucht folgende Passage auf: „... ich versuche, meine Existenz zu fassen, indem ich mich damit identifiziere, ein Kellner zu sein. Ich fürchte die Trennung oder fürchte, dass ich mich verlieren könnte. Der Kellner gibt mir eine Identität, eine Position, also hilft sie mir zu existieren. ›Man fürchtet, wenn man ein einzelner existierender Mensch wird, spurlos zu verschwinden.‹"

Diese Passage hat mich verblüfft, weil ich den zweiten Teil („Man fürchtet ...") für eine Fortsetzung des ersten Teils hielt, der offensichtlich von Sartres Kellner handelt (den ich hoffentlich klar gemacht habe – vielleicht nicht angemessen – in meiner ausführlichen Antwort an Sie). Aber ich erinnerte mich nicht, dass Sartre irgendwo gesagt hat, dass man fürchtet, spurlos zu verschwinden, wenn man ein einzelner existierender Mensch wird.

Jetzt stelle ich fest, dass es ein Zitat von Kierkegaard ist. {*AUN*, Bd.2, S.60} Kierkegaard sagt damit, dass nach dem Zeitgeist (des neunzehnten Jahrhunderts) die Menschen zu feige geworden sind, den Tatsachen ins Auge zu sehen und die Bürde und Verantwortung eines Lebens als einzelner existierender Mensch zu akzeptieren. (Wie ein Richter, der sich aller Verantwortung für die Verurteilung des Gefangenen entledigt, indem er sagt, nicht er, sondern das Gerichtswesen trage die Verantwortung.) Die Leute (sagt Kierkegaard) haben jetzt Angst, dass sie aufhören zu existieren, wenn sie die kollektiven oder universalen Bürgschaften, die ihnen eine Existenz zusichern (Mitgliedschaft in einem Berufsverband, in einer politischen Partei, im weltgeschichtlichen Prozess, usw.), loslassen. (Die Dinge standen anscheinend ziemlich schlecht in K.s Tagen, aber das zwanzigste Jahrhundert ist tausendmal schlimmer. Das grellste Beispiel in modernen Zeiten ist die Kommunistische Partei; und in kommunistischen Ländern gelten Sie ohne Parteibuch gar nichts.)

Also steht diese Passage über die Furcht, spurlos zu verschwinden, nicht im Zusammenhang mit Sartres Kellner. Ein Mensch kann ein Kellner und zugleich ein einzelner Mensch sein: Was er *nicht* kann, ist ein Mitglied der Kommunistischen Partei sein (oder in K.s Tagen, ein Hegelianer – es ist wohlbekannt, wie viel Marx von Hegel geborgt hat) und zugleich ein einzelner Mensch bleiben. Im ersten Fall gibt es keinen Widerspruch; im zweiten Fall *besteht* ein Widerspruch (ein Kommunist – wie der Richter, der sich selbst rein als anonymes Mitglied des Gerichtswesen sieht – ist *uneigentlich* [in Heideggers Terminologie] oder *im Glauben der Unaufrichtigkeit* [in Sartres Terminologie]). Die Tatsache, dass Sartre selbst eine Zeitlang KP-Mitglied wurde, ist eine der kleinen Komödien der letzten Jahre.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 23* — *4. Mai 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

vielen Dank für Ihre drei Briefe vom Ersten, Ersten und Zweiten. In den ersten beiden scheint nichts zu stehen, das nach unmittelbarem Kommentar ruft (außer, mein Brief vom 28. April zählt zu Huxleys „geistigen Beuteltieren“ oder zu den „Mitternachtsschrecken“ des Ehrw. Ñāṇamoli Thera). Also werde ich nur auf Ihren letzten, freundlichen und bekümmerten Brief antworten (ich hoffe, der Anfangsschock hat nachgelassen und Sie haben Ihre normale Fassung einigermaßen wiedergefunden).

Was ich Ihnen in meinem Brief vom 28ten über meine schlechte Gesundheit und Selbstmordabsichten mitteilte, war „nur zur Information". Wenn Sie gegenwärtig nicht mit dem Druck der *Notizen* beschäftigt wären, hätte ich geschwiegen. Mit anderen Worten, ich dachte, ich sollte Ihnen die Gelegenheit geben, es sich anders zu überlegen (wenn Sie wollen), bevor Sie sich einer Unternehmung widmen, die Sie vielleicht später bereuen – das heißt, im Falle meines Suizids. Ich möchte dies betonen und Ihnen versichern, dass das Risiko nach wie vor unverändert besteht.

Was die verschiedenen Punkte angeht, die Sie anführen, werden Sie mich vielleicht entschuldigen, dass ich nicht im Einzelnen darauf eingehe. Naturgemäß hatte ich im letzten Jahr Zeit, die Situation aus vielen Blickwinkeln zu betrachten, und die Punkte, auf die Sie mich aufmerksam machen, sind mir nicht entgangen. Aber meine Situation ist beträchtlich komplizierter (und zugleich einfacher), als Ihnen meiner Meinung nach bewusst ist, und es gibt bestimmte Aspekte, die ich mit Ihnen nicht erörtern kann.* Das heißt, wenn wir die Situation (vom rein medizinischen Aspekt abgesehen) doch miteinander zu diskutieren versuchen, werden wir beinahe sicher aneinander vorbei reden, und aus diesem Grund will ich nicht mehr dazu sagen als das Obenstehende, und ich möchte Sie bitten, dies als den einzigen strittigen Punkt zu betrachten.

Was die Frage des Suizids eines *bhikkhu* angeht; die Ansicht, es sei für ihn besser zu entroben als sich umzubringen, wenn er feststellt, dass er keinen weiteren Fortschritt machen kann, ist – Sie werden mir diese Worte verzeihen – die Ansicht eines Laien. Zur Zeit des Buddha gab es mindestens einen *bhikkhu* – den Ehrw. Channa Thera – der (trotz allem, was der Kommentar dazu sagt) sich als *arahat* wegen unheilbarer Krankheit umbrachte; und es gibt viele andere Beispiele von *bhikkhus* in den Suttas, die sich – als *ariyapuggalā* – das Leben nahmen (und einige wurden dabei *arahats* – z.B. der Ehrw. Godhika Thera, der Ehrw. Vakkali Thera).** Einer (er wurde *arahat*), der Ehrw. Sappadāsa Thera, konnte fünfundzwanzig Jahre lang seine lustvollen Gedanken nicht loswerden und er nahm sein Rasiermesser, um sich die Kehle durchzuschneiden, mit den Worten

> *satthaṁ vā āharissāmi, ko attho jīvitena me,*
> *kathaṁ hi sikkhaṁ pacchakhaṁ kālaṁ kubbetha mādiso.* <Thag. 407>
>
> Ich werde das Messer nehmen. Welchen Sinn macht mir das Leben?
> Wie nur, die Übung verlassend (d.h., nach Entrobung), soll ich das Zeitliche segnen?

Und der Buddha selbst warnt (im Mahāsuññata Sutta – M.122: Ⅲ,109-118), dass einer, der Laie wird, nachdem er einem Lehrer folgte, zur Hölle fahren könnte, wenn er stirbt. Es besteht überhaupt kein Zweifel, was immer die

öffentliche Meinung auch davon halten mag, ein *bhikkhu* ist wohl schlechter beraten, zu entroben als sein Leben zu beenden – das heißt natürlich, wenn er die Buddhalehre echt praktiziert. Für Laien (und heutzutage selbst für die Mehrheit der *bhikkhus*, fürchte ich) ist es schwer zu verstehen, wenn ein *bhikkhu* sein ganzes Leben einem einzigen Ziel widmet, kommt vielleicht einmal der Zeitpunkt, wo es kein Zurück mehr gibt – das Laienleben ist für ihn unbegreiflich geworden. Wenn er sein Ziel nicht erreichen kann, gibt es für ihn nur eins – sterben (vielleicht ist Ihnen nicht bewusst, dass der Buddha gesagt hat, dass „Tod" für einen *bhikkhu* die Rückkehr zum Laienleben bedeutet – Opamma Saṁy. 10: II,271).

In meiner gegenwärtigen Situation besteht eine besonders starke Versuchung, in den Laienstand zurückzukehren (weil die nervöse Störung, die ich das letzte Jahr hatte, aus einer abnormen, hartnäckigen, manchmal ziemlich akuten erotischen Stimulation besteht); und ich habe nicht die geringste Absicht, ihr nachzugeben. Diese erotische Stimulation kann durch erfolgreiche *samatha*-Praxis (geistige Sammlung) überwunden werden, aber meine chronische Amöbenruhr macht dies für mich schwierig. Also ist es für mich einfach nur eine Frage, wie lange ich dem Druck standhalten kann. (Ich glaube nicht, dass Sie an meiner Stelle unter diesen Bedingungen entroben würden.)

Ich schulde Ihnen meinen aufrichtigen Dank für das Angebot materieller Hilfe – Besuch bei Spezialisten, Umgebungswechsel und so weiter – und darüber können wir später reden. Aber auch hier gibt es Komplikationen. Zum Beispiel bin ich am ehesten in der Lage, mit der oben beschriebenen Situation fertig zu werden, wenn ich alleine in einem trockenen Klima lebe (und ich habe keinen besseren Platz als Būndala gefunden); eine Umgebungsveränderung wird also beinahe sicher eine Veränderung zum Schlechteren sein. Und Dr. de Silva hat bereits Spezialisten in meiner Sache aufgesucht, und die verschriebenen Medikamente helfen ja auch etwas. Ich kann auch sagen, obwohl mir für gewöhnlich unwohl ist, habe ich keinerlei Schmerzen und mache mir nicht die geringsten Sorgen um meine Situation – sich Sorgen zu machen überlasse ich anderen (mein Arzt, denke ich, machte sich zu Anfang Sorgen, aber jetzt scheint er recht gut darüber hinwegzukommen; und nun machen Sie sich vielleicht Sorgen).

Weil mir Būndala besser taugt als irgendein anderer Ort, bin ich nicht darauf erpicht, auch nur für ein paar Tage von hier wegzugehen. Wenn Sie allerdings mit den *Notizen* vorankommen und die Phase des Korrekturbogens erreichen, mag es wohl ratsam sein, wenn ich für zwei oder drei Tage persönlich beim Drucker vorbeischaue. Weil ich ein gewisses Interesse an einer ordentlichen Druckausführung habe, ist es wohl unwahrscheinlich, dass ich in der Zwischenzeit versuche, mich selbst abzuschaffen. Bitte seien Sie nicht enttäuscht, dass ich auf Ihre konstruktiven

Verbesserungsvorschläge ausweichend reagiere – schließlich ist weder dieser Brief, noch der vom 28ten ein Hilferuf (obwohl ich dennoch das so bereitwillig unterbreitete Hilfsangebot zu schätzen weiß).

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* Die Bekanntgabe seines Stromeintritts einem Nicht-*bhikkhu* gegenüber wäre ein mittelschwerer Verstoß gegen die Ordensregeln (*pācittiya*).

** Quellen: Ehrw. Channa – M.144: Ⅲ,263ff. und Saḷāyatana Saṁy. 87: Ⅳ,55ff.; Ehrw. Godhika – Māra Saṁy. 23: Ⅰ,121f.; Ehrw. Vakkali – Khandha Saṁy. 87: Ⅲ,119ff.}

## *Brief 24* *15. Mai 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

zu Huxleys seltsamen Kreaturen des Geistes und den Monstern des verstorbenen Ehrw. Ñāṇamoli Thera, sowie feindlichen Systemen. Obwohl mir nur wenige derartige Erfahrungen über den Weg gelaufen sind, habe ich ganz und gar keine Zweifel, dass man unter bestimmten geistigen Umständen auf diese merkwürdigen (und vielleicht erschreckenden) Dinge stoßen wird. Dass unheimliche und phantastische Kreaturen tatsächlich existieren, auch wenn sie für uns normalerweise unsichtbar sind, können wir den Berichten (zum Beispiel in den Suttas; siehe Lakkhaṇa Saṁy.: S.Ⅱ,254-262) von Leuten entnehmen, die Meditation praktiziert und *dibbacakkhu*, das „Himmlische Auge", entfaltet haben. (Gelegentlich werde ich von Besuchern gefragt, ob ich in meiner Meditation „irgendwelche Erlebnisse" hatte – es ist ziemlich unangebracht, einen *bhikkhu* so etwas zu fragen – und damit meinen sie normalerweise, ob ich irgendwelche *devā* oder andere ungewöhnliche Objekte gesehen habe. Zum Glück kann ich ihnen versichern, dass ich gar keines gesehen habe, nicht ein einziges.)

Aber all diese verschiedenen Kreaturen, ob sie nun für sich existieren – d.h. unabhängig bewusst sind – oder nicht (und dieser Unterschied lässt sich nicht immer einfach nur durch den Augenschein feststellen), sind nur für den Liebhaber von Vielfalt von Interesse, für den Sammler seltsamer Objekte. Davon auszugehen, so wie Huxley es tut (und es ist seine Wissenschaftstreue, die ihn dazu verdammt, niemals mehr als nur ein zweitklassiger Denker zu sein), dass man durch das Sammeln und Untersuchen der vielfältigen Geistesobjekte etwas Wesentliches über die Natur des Geistes

lernen kann, ähnelt sehr der Annahme, man könne etwas über die Struktur des Teleskops lernen, indem man eine Liste der großen Vielfalt von Objekten aufstellt, die man damit sehen kann. Der phänomenologischen Methode (existenzieller Denker) geht es nicht im Geringsten um die Eigentümlichkeiten (wie eigentümlich sie auch sein mögen) der individuellen Exemplare; worum es ihr *geht*, ist die universale Natur des Erlebens an sich.

Wenn also ein Phänomenologe ein entenschnabeliges Schnabeltier sieht, ruft er *nicht* voller Verzückung aus, „Was für eine seltsame Kreatur! Was für eine großartige Erweiterung der Summe menschlichen Wissens (und auch meiner Sammlung ausgestopfter Kuriositäten)!"; stattdessen sagt er, „Dies ist ein Beispiel für ein Lebewesen", und setzt so das Schnabeltier mit all seinen entenschnabeligen Eigentümlichkeiten „in Klammern" und betrachtet nur die universalen Merkmale seiner Erfahrung mit dem Schnabeltier. Aber ein Hund hätte es genauso getan; denn auch ein Hund ist „ein Beispiel für ein Lebewesen"; und abgesehen davon muss man nicht extra bis Australien fahren, um einen zu sehen. Der Phänomenologe sucht nicht *Vielfalt*, er sucht *Wiederholung* – das heißt, Wiederholung von Erleben (der *Inhalt* des Erlebens interessiert ihn nicht im Geringsten), so dass er schließlich zu einem Verstehen der *Natur* des Erlebens gelangt (denn Erleben und Existenz ist ein und dasselbe). Und das gilt für imaginäres (geistiges) Erleben genauso wie für reales Erleben. Der Ehrw. Sāriputta Thera hatte bei all seiner Geläufigkeit in der *jhāna*-Praxis kein *dibbacakkhu* entwickelt (Thag. 996). Trotzdem war er führend unter den Schülern des Buddha und der Erste in Sachen *paññā* oder Verständnis. Nach dem Buddha gab es keinen, der das Dhamma so gut verstand wie er – und doch, wie er selbst zugab, konnte er „nicht einmal einen Kobold" sehen (Udāna IV,4: Ud.40). Das Sehen seltsamer Kreaturen, in normalen oder abnormalen Geisteszuständen, bringt einen also offenbar in Sachen Weisheit nicht weiter. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 25* *19. Mai 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Ihre Frage zu *satisampajañña*. Das *Beobachten* des bestimmten „Tuns“ oder „Fühlens“ ist *reflexives* Erleben. Das „Tun“ oder „Fühlen“ selbst (egal ob es *beobachtet* wird oder nicht) ist *unmittelbares* Erleben. Da man aber natürlich ein „Tun“ oder „Fühlen“ nicht *beobachten* kann, wenn es nicht *zur gleichen Zeit anwesend* ist, gibt es kein reflexives Erleben (zumindest in dem strengen Sinne hier), das nicht unmittelbares Erleben beinhaltet oder umfasst. Reflexives Erleben ist eine *komplexe Struktur*, wovon unmittelbares Erleben ein *weniger komplexer Bestandteil* ist (es ist möglich, dass ich den Begriff „reflexives Erleben“ ein wenig zweideutig verwende – d.h. entweder, um reflexives Erleben *als Ganzes* zu bezeichnen, oder um den rein reflexiven Teil des reflexiven Erlebens vom unmittelbaren Anteil zu unterscheiden.)

*Ja:* Die „allgemeine Natur“ eines Erlebnisses beobachten ist Reflexion (allerdings gibt es auch andere Arten der Reflexion). *Nein:* Wenn Sie die „allgemeine Natur“ eines Erlebnisses beobachten, haben Sie *nicht* „das unmittelbare Erlebnis weggelassen“; Sie haben lediglich „das unmittelbare Erlebnis in Klammern gesetzt“, das soll heißen, durch Einsatz des Willens haben Sie die individuellen Eigentümlichkeiten des Erlebnisses *außer Acht gelassen* und auf die allgemeinen Merkmale *geachtet* (so wie Sie das Stammeln eines Zeugen bei der Aussage außer Acht lassen und auf seine Worte achten). Sie betrachten das unmittelbare Erlebnis einfach als „ein Beispiel für Erleben im Allgemeinen“; aber das beseitigt das unmittelbare Erlebnis in keiner Weise (ebenso wenig wie Ihre Nichtbeachtung des Stammelns des Zeugen sein Stammeln beendet).

Ein *sekha* (*bhikkhu* oder Laie), wie Sie ganz richtig sagen, ist ein *sotāpanna*, ein *sakadāgāmī* oder ein *anāgāmī*, und das Wort „*sekha*“ bedeutet „einer in der Übung (um ein *arahat* zu werden)“. Wenn er ein *sotāpanna* ist, hat er höchstens noch sieben menschliche Existenzen vor sich – er *kann* keine achte menschliche Geburt annehmen.* Aber wenn er (als *bhikkhu* mit guter Gesundheit) sich jetzt in der Meditationspraxis bemüht, kann er *sakadāgāmī*, *anāgāmī* oder sogar *arahat* noch in diesem Leben werden. In diesem Fall reduziert oder streicht er vollkommen die Anzahl der verbleibenden Existenzen (als Mensch oder *deva*). Wenn er allerdings seine Zeit mit Arbeitsprojekten, Reden oder Schlafen zubringt, stirbt er vielleicht noch als *sotāpanna* und muss bis zu sieben weitere menschliche Existenzen aushalten (von himmlischen Existenzen ganz zu schweigen). Daher sind diese Dinge so gesehen Hindernisse für den *sekha*: Sie halten ihn davon ab, seine Ankunft bei *arahattā* zu *beschleunigen*, aber sie können seine *letztendliche* Ankunft *nicht verhindern*.

Ich bin erfreut zu hören, dass es Sie schockiert, vom Buddha zu erfahren, dass ein *sekha bhikkhu* an Arbeit, Reden oder Schlafen Gefallen finden kann. (Ich entschuldige mich nicht dafür, unverblümt zu sprechen, weil (I) wenn ich es nicht tue, tut's keiner, und (II) wie gesagt, die Zeit kann knapp sein.)

Ganz allgemein finde ich die Buddhisten Ceylons bemerkenswert selbstgefällig als Bewahrer und Erben der Buddhalehre und bemerkenswert unwissend in Bezug auf das, was der Buddha tatsächlich lehrte. Von ein paar gelehrten *Theras* abgesehen (die im Aussterben begriffen sind), sind die Inhalte der Suttas praktisch unbekannt. Diese Tatsache, in Verbindung mit der großen traditionellen Hochachtung vor dem Dhamma als Nationalerbe, hat die Buddhalehre in ein immens wertvolles antikes Objekt der Verehrung verwandelt, mit einer großen Hinweistafel davor, „Nicht Berühren". Mit anderen Worten, das Dhamma in Ceylon ist jetzt völlig von der Wirklichkeit abgetrennt. (Wenn Sie einen statistischen Beweis wollen, sagen Sie mir, wie viele in Englisch gebildete Hochschulabsolventen in Ceylon haben es für wert befunden, *bhikkhus* zu werden.**) Man geht wie selbstverständlich davon aus (*bhikkhus* und Laien gleichermaßen), dass es völlig ausgeschlossen ist, dass heutzutage irgendwelche *sekha bhikkhus* (oder Laien) in Ceylon herumlaufen. Die Leute können sich nicht mehr vorstellen, was für eine Art von Kreatur ein *sotāpanna* denn nur sein könnte, und in der Folge schreiben sie ihm jede Art von Vollkommenheit zu – aber streiten ihm die Möglichkeit der Existenz ab.

Ich wage zu denken, wenn Sie tatsächlich den ganzen Vinaya und die Suttas durchläsen, wären Sie entsetzt über einige der Dinge, zu denen ein *sotāpanna* aus dem wirklichen Leben imstande ist. Als *bhikkhu* ist er zum Suizid fähig (aber auch ein *arahat* – ich habe bereits Beispiele zitiert); er ist in der Lage, alle geringeren Vinayaregeln zu brechen (M.48: I,324; A.III,85: I,231f.); er ist imstande, aus Sinnesbegierde zu entroben (z.B. der Ehrw. Citta Hatthisāriputta – A.VI,60: III,392-399): er ist (in gewissem Maße) zu Zorn, Übelwollen, Eifersucht, Geiz, Betrug, Verschlagenheit, Schamlosigkeit und Frechheit fähig (A.II,16: I,96). Als Laie ist er (im Gegensatz zur Volksmeinung) fähig, alle fünf Ethikregeln zu brechen (allerdings, sobald er das getan hat, sieht er seinen Fehler ein und leistet Wiedergutmachung, anders als der *puthujjana*, der damit einverstanden ist, es beim Bruch der Regeln zu belassen).

Es gibt ein paar Dinge in den Suttas, die den Kommentator so sehr schockiert haben, dass er verpflichtet war, echt falsche Erklärungen dazu abzuliefern (ich denke vor allem an den Suizid des *arahats* in M.144: III,266 und Saḷāyatana Saṁy. 87: IV,55-60 und an den betrunkenen *sotāpanna* in Sotāpatti Saṁy. 24: V,375-377). Wozu der *sotāpanna* absolut nicht in der Lage ist, ist folgendes (M.115: III,64f.):

(I) irgendeine Gestaltung (*saṅkhāra*) für beständig halten,

(II) irgendeine Gestaltung für angenehm halten,

(III) irgendein Ding (*dhamma*) für Selbst halten,

(IV) seine Mutter töten,

(V) seinen Vater töten,

(VI) einen *arahat* töten,

(VII) böswillig das Blut eines Buddha vergießen,

(VIII) den Orden spalten,

(IX) einem anderen Lehrer als dem Buddha folgen.

All dies kann ein *puthujjana* tun.

Warum bin ich froh, dass es Sie schockiert zu erfahren, dass ein *sekha bhikkhu* am Reden (und Schlimmerem) Gefallen finden kann? Weil es mir die Gelegenheit gibt, darauf zu beharren, dass die Buddhalehre für Sie niemals zur Wirklichkeit werden kann, wenn Sie den *sekha* nicht auf den Boden der Tatsachen zurückbringen. Solange Sie damit zufrieden sind, den *sotāpanna* außer Reichweite auf ein Podest zu stellen, kann Ihnen niemals einfallen, dass es Ihre Pflicht ist, selbst ein *sotāpanna* zu werden (oder es zumindest zu versuchen), hier und jetzt, genau in diesem Leben; denn Sie werden es einfach als Axiom hinnehmen, dass es Ihnen nicht gelingen kann. Wie Kierkegaard es formuliert:

> Was in Bezug auf das Allgemeine groß ist, darf daher nicht als Gegenstand der Bewunderung, sondern muss als *Forderung* dargestellt werden. (*AUN*, Bd.2, S.63)

Das heißt, von Ihnen wird nicht verlangt, einen *sotāpanna* zu *bewundern*, sondern selbst einer zu *werden*.

Lassen Sie mich diese Sache noch anders illustrieren. Es ist möglich, dass Sie zur Zeit des Buddha als junger Mann in Indien lebten, und zur gleichen Zeit gab es da in einer Nachbarfamilie ein junges Mädchen, das zusammen mit seinen Eltern den Buddha lehren hörte. Und sie hat vielleicht die Lehre des Buddha verstanden und ist *sotāpanna* geworden. Und vielleicht ist sie Ihnen zur Frau gegeben worden. Und weil Sie ein *puthujjana* waren, wussten Sie nicht, dass sie eine *sekha* war (denken Sie daran, ein *puthujjana kann einen ariya nicht erkennen* – ein *ariya* kann nur von einem anderen *ariya* erkannt werden). Aber auch wenn sie *sotāpanna* war, könnte sie Sie geliebt haben, es geliebt haben, von Ihnen geliebt zu werden, Ihre Kinder zur Welt zu bringen, sich hübsch anzuziehen, Gäste zu unterhalten, Lustbarkeiten zu besuchen und könnte sogar Gefallen daran

gefunden haben, von anderen Männern bewundert zu werden. Und es wäre vielleicht ihr ganzer Stolz gewesen, zu arbeiten und Ihr Haus in Ordnung zu halten, und sie hätte es genossen, mit Ihnen, Ihren Freunden und Verwandten zu reden. Aber hin und wieder, wenn sie alleine war, hätte sie sich auf ihr *sotāpanna*-Verständnis der wahren Natur der Dinge besonnen und sich insgeheim geschämt und geekelt, dass sie sich noch an all diesen Befriedigungen ergötzt (die sie dem Wesen nach als *dukkha* sehen würde). Aber weil sie mit den Pflichten und Freuden, ihre Frau zu sein, so beschäftigt war, hätte sie nicht die Zeit für viel Praxis gehabt und hätte sich mit dem Gedanken zufrieden gegeben, dass sie höchstenfalls nur noch sieben weitere menschliche Geburten zu ertragen hatte.

Jetzt angenommen, eines Tages besuchten Sie den Buddha und er sagte Ihnen, dass Ihre Frau kein *puthujjana* wie Sie selbst war, sondern eine *ariya*, eine der Auserkorenen – wären Sie damit zufrieden gewesen, sie außer Reichweite auf ein Podest zu stellen (wo sie zweifellos sehr unglücklich gewesen wäre) und zu sich zu sagen, „Ach, das ist eine zu schwierige Errungenschaft für eine bescheidene Person wie mich"? Oder hätte Sie nicht vielmehr Ihr männlicher Stolz bis ins Mark getroffen und geschmerzt bei dem Gedanken, dass ihre hingebungsvolle und unterwürfige Ehefrau eine „im Dhamma Fortgeschrittene" sein sollte, während Sie, der Herr und Gebieter des Haushalts, ein gewöhnlicher Mensch geblieben waren? Ich denke doch, dass Sie sich wohl angestrengt hätten, Ihrer Ehefrau zumindest ebenbürtig zu werden.

Es ist möglich, dass meine letzten Briefe, in denen ich Sie über meine Situation informiert habe, Sie beunruhigt haben. Ich meine damit nicht nur den Inhalt (d.h., dass es möglich ist, dass ich mir das Leben nehme), sondern auch den Stil. Vielleicht haben Sie gedacht, dass ich die Tatsachen gefühlskalt dargestellt habe, dass ich die Sache nicht ernst genug nehme, dass mir die Gefühle anderer Menschen gleichgültig und einige meiner Bemerkungen sogar fast schon kränkend sind. Ich möchte Ihnen versichern, dass ich nicht das leiseste Verlangen habe, Sie oder irgendjemand sonst zu kränken, und wenn ich anstößig erscheine, tut mir das leid. Aber lassen Sie mich auch dazusagen, dass mein Stil gewollt ist und durchaus im Zusammenhang mit den vorangegangenen Bemerkungen über die gegenwärtige völlige Abtrennung des Dhamma von der Wirklichkeit. Der springende Punkt ist folgender: Für mich ist das Dhamma wirklich und die einzige Sache, die ich ernst nehme. Wenn ich das Dhamma nicht so praktizieren kann, wie ich es wünsche, habe ich kein weiteres Verlangen zu leben. Obwohl ich das selbst sage, scheint mir diese Einstellung ein notwendiges Korrektiv zu der vorherrschenden blinden, selbstgefälligen Ansicht zu sein, das Dhamma sei etwas, das man für selbstverständlich zu nehmen hat – das soll heißen, als toten Buchstaben.

Und ich betrachte es fast schon als meine Pflicht, diese Haltung in meinem Schreiben zu reflektieren, selbst auf das Risiko hin, Anstoß zu erwecken. (Für die meisten Buddhisten in Ceylon – damit meine ich nicht Sie – gibt es viele Dinge, die sie weitaus ernster nehmen als das Dhamma, und wenn ich zu offen zeige, dass ich diese als wertlose Nichtigkeiten betrachte, wird leicht daran Anstoß genommen.)

Ich weiß nicht, wie Sie diesen Brief auffassen werden. Man macht leicht Fehler und schätzt die Wirkung dessen, was man sagt, falsch ein. Jedenfalls, bitte akzeptieren Sie meine Beteuerung, dass er mit besten Absichten geschrieben wurde und mit dem Wunsch, Ihnen etwas zu vermitteln, was ich als von höchster Wichtigkeit empfinde.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* Nach den Suttas, vgl. A.III,86: I,233, kann er keine achte Geburt, egal in welchem Daseinsbereich mehr annehmen, auch nicht als *deva*.

** Herr Samaratunga konnte zumindest einen nennen – seinen eigenen Bruder, der in einigen Briefen erwähnte „Ehrw. Thera“. Er war etwa zehn Jahre zuvor unmittelbar nach seinem Examen in den Orden eingetreten, was allerdings in Colombo einen Skandal ausgelöst hatte.}

## *Brief 26* *9. Juni 1963*

*Lieber Dr. de Silva,*

ich denke, Sie haben Herrn Samaratunga schon kennengelernt. Er ist derjenige, der sich mit der Veröffentlichung der *Notizen zu Dhamma*, die ich verfasst habe, beschäftigt. Und aus diesem Grund hielt ich es für ratsam, ihn über die Art meiner gegenwärtigen körperlichen Beschwerden zu informieren, darüber, dass ich bereits einen Suizidversuch hinter mir habe und dass die Möglichkeit besteht, dass ich es wieder versuche.

[…] In meinem letzten Brief teilte ich Ihnen mit, dass der Zustand durch gute Geistessammlung geheilt worden war. Dies hielt (wie erwartet) nicht lange vor – sowohl mit dem Wetter, wie auch mit dem Gedärm ging es schief.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Wenn Sie Dr. … treffen sollten und er nach mir fragt, bitte versichern Sie ihm, dass ich täglich Honig für mein Herz zu mir nehme. Er bestand darauf, dass Honig sehr gut zur Herzstärkung sei, und fügte hinzu, „er enthält all die unbekannten Vitamine" – eine unwiderstehliche Empfehlung! Wenn wir die Wahl hätten zwischen einer Pille, die eine großzügige Menge aller bis dato entdeckten Vitamine enthält, und einer, die all jene noch nicht entdeckten enthält, wer würde da auch nur einen Moment lang zögern? Die Wirkung der entdeckten Vitamine ist bekannt und begrenzt, aber die unentdeckten stellen grenzenlose Hoffnung auf Regeneration in Aussicht (besonders, wenn sie während einer totalen Sonnenfinsternis geschluckt werden).

Außerdem hat die Behauptung über den Honig die erfreuliche Eigenschaft, unwiderlegbar zu sein, außer rückwirkend – zu dem Zeitpunkt, da sie geäußert wird, ist sie immer unangreifbar. Denn angenommen, irgendein neues Vitamin würde in (sagen wir) der Haut eines bestimmten Wegerichs entdeckt und man stellte fest, dass es in Honig nicht vorhanden ist, dann ist es wahr, dass vor der Entdeckung dieses Vitamins die Behauptung über Honig falsch war, weil dieses bestimmte unbekannte Vitamin tatsächlich nicht in Honig enthalten war, aber jetzt, da dieses Vitamin entdeckt ist, ist es nicht mehr unter den „unbekannten". Und obwohl wir zugeben müssen, gestern war unsere Behauptung, Honig enthalte all die unbekannten Vitamine, vielleicht ein wenig voreilig, können wir *heute* aber ganz sicher sein, ohne Angst vor Widerspruch, dass sie absolut wahr ist. Es stellt sich die Frage, wenn ein berühmter Arzt eindrucksvoll verkünden würde, „Gummiarabikum enthält all die unbekannten Vitamine", würde er die Leute dazu bringen, das zu schlucken?

## *Brief 27* — *11. Juni 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Herr Perera kam heute Abend und zeigte mir eine Postanweisung, die Sie ihm geschickt hatten, mit der Bitte, mir ein Messer zu kaufen, um das vermisste zu ersetzen. Wenn ich auch nur im Entferntesten daran gedacht hätte, dass Sie das tun würden, hätte ich Ihnen auf gar keinen Fall die Postkarte geschickt.

Folgendes war geschehen. Als Sie mit Ihrer Gruppe ankamen, wurde das Messer ausgeliehen, um ein paar Orangen aufzuschneiden, und mir dann zurückgegeben. Dann gingen Sie alle hinunter zu Ihrem Auto, damit

ich in Ruhe mein *dāna* zu mir nehmen konnte. Kurz darauf kam der Junge aus dem Dorf, den Sie bei sich hatten, und bat mich um das Messer. In der Annahme, dass Sie ihn geschickt hatten, um es noch einmal auszuleihen, gab ich es ihm und dachte nicht weiter darüber nach. Als ich es nach Ihrer Abfahrt nicht vorfand, dachte ich, Sie hätten es versehentlich mitgenommen. Daher die Postkarte. Aber es kann sein, dass der Junge es für sich haben wollte und diese Gelegenheit ergriff, darum zu bitten. Ich beherrsche allerdings keinesfalls genug Sinhala, um der Aufgabe, ihn dazu zu befragen, gewachsen zu sein, wenn mir der Sinn danach stünde (was nicht der Fall ist). Die Dorfjungen bitten mich oft um Dinge und ich kann nie so recht unterscheiden, ob sie sie als Leihgabe oder als Geschenk haben wollen; aber wenn ich erst einmal etwas hergegeben habe, selbst als Leihgabe, finde ich es geschmacklos, auf dessen Rückgabe zu drängen. In der Tat fühle ich mich jetzt recht beschämt, Ihnen überhaupt die Postkarte geschickt zu haben. Auf jeden Fall viel Verdienst für Sie.

Als Sie hier waren, bemerkten Sie, dass ich in den *Notizen* viel mehr über Reflexion sage, als in den Suttas zu finden ist. Ich denke, da täuschen Sie sich. Gewiss erörtere ich das Thema *ausdrücklicher* als die Suttas; aber man muss daran denken, jedes Mal, wenn die Suttas *sati* oder Achtsamkeit erwähnen, sprechen sie von Reflexion; und von den 37 *bodhipakkhiyā dhammā* sind nicht weniger als acht *sati* (in der ein oder anderen Form – vier *satipaṭṭhāna*, ein *satindriya*, ein *satibala*, ein *satisambojjhaṅga*, eine *sammāsati* [*maggaṅga*]).

Die meisten Suttas richteten sich an Mönche, nicht an Laien (siehe das Anāthapiṇḍika Sutta gegen Ende des Majjhima {M.143: Ⅲ,258-263}, wo Anāthapiṇḍika in Tränen ausbricht); und Mönche waren zur Zeit des Buddha mit Reflexion vertraut, durch ihre Praxis von *samādhi* oder Geistessammlung (es gibt keine Sammlung ohne Achtsamkeit), und man musste ihnen die Sache nicht erklären (ein Schwimmlehrer kann über das Schwimmen mehr reden als ein Fisch, aber es gibt keinen Zweifel, dass ein Fisch besser schwimmen kann.)

Aber die Zeiten haben sich geändert: Die Leute praktizieren keine Geistessammlung mehr (nicht einmal *bhikkhus*); dafür lesen sie jetzt Bücher, was sie zu Zeiten des Buddha nicht taten. Früher akzeptierten die Leute auf Vertrauensbasis, dass die Praxis der Sammlung und Reflexion möglich ist und heilsame Resultate hat, und ohne viel Aufheben machten sie sich an die Praxis. Jetzt allerdings wollen die Leute erst einmal alles verstehen, bevor sie es tatsächlich tun – eine Veränderung der Einstellung, für die die Erfindung des Buchdrucks verantwortlich ist. (Diese neue Einstellung hat ihre Vor- und Nachteile. Einerseits haben wir jetzt keinen Buddha, der unfehlbare Anleitung gibt, und es ist erforderlich, die eigene Intelligenz einzusetzen und die Sachverhalte selbst zu durchdenken, wenn

man das Richtige herausfinden will. Aber andererseits dauert es seine Zeit, die Sachverhalte selbst zu durchschauen, und das bedeutet, dass man den Beginn der eigentlichen Praxis leicht aufschieben kann, bis es zu spät im Leben ist, um noch die notwendigen Fortschritte zu machen.)

Wenn die Leute heutzutage (dabei denke ich vor allem an Europäer oder jene mit europäischer Erziehung) dazu gebracht werden sollen, Reflexion (und damit Sammlung) zu praktizieren, werden sie zuerst um Information darüber bitten; und weil ich eher dies im Sinn hatte, habe ich das Thema so ausgiebig in den *Notizen* erörtert. (Einer der Hauptgründe, warum ich FUNDAMENTALE STRUKTUR mit aufgenommen habe, die nicht direkt Dhamma ist, ist die Tatsache, dass sie eine formale Rechtfertigung der Annahme bietet, dass Reflexion zumindest *möglich* ist. Ohne so eine intellektuelle Rechtfertigung – die nun mal ein gewisses tatsächliches Erleben von Reflexion [nicht unbedingt in Vergegenwärtigung der Tatsache durchgeführt][a] erfordert, an das man sich halten kann – werden viele Leute nicht einmal den Versuch starten herauszufinden, ob sie dazu *in der Lage sind*.

Ich bin durchaus bereit zuzugeben, dass diese ausdrückliche Abhandlung bestimmte Leute vielleicht sogar aufhalten mag, die ohne sie schneller vorankommen würden – das soll heißen, Leute mit guter *saddhā* in den Buddha, die bereit sind, sich sofort hinzusetzen und zu praktizieren. Unter diesem Gesichtspunkt ist diese ausführliche Abhandlung, weit davon entfernt, über die Suttas hinauszugehen (wie man übereilt denken könnte, wenn man feststellt, dass die Suttas das auslassen), in Wirklichkeit ein Schritt zurück: Eine formale Diskussion dessen, was die Suttas als bereits verstanden voraussetzen, ist ein Rückzug auf ein elementareres Stadium (dies sollte aus der Tatsache klarwerden, dass die existenziellen Philosophen Reflexion verstehen und praktizieren, aber sie verstehen *nicht* die Essenz der Buddhalehre – die vier Edlen Wahrheiten).

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Wenn dem nicht so wäre, würde sie als Rechtfertigung versagen, da die Form so einer Kommunikation beispielgebend für den *Inhalt* sein muss, oder *quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur*. (Siehe FUNDAMENTALE STRUKTUR [G].)

## *Brief 28* *22. Juni 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

[…] verglichen mit dem *senāsana* oder Lagerplatz der *bhikkhus* in früheren Tagen ist diese *kuṭi* ein gut ausgestatteter und luxuriöser Bungalow und die Lebensbedingungen hier sind leicht und sanft. In Bezug auf Abgeschiedenheit scheint dieser Ort jedoch den Empfehlungen des Buddha zu entsprechen (A.X,11: V,15f.), dass er weder zu nahe bei noch zu weit entfernt von einem Dorf sein sollte, dass er tagsüber nicht bevölkert und nachts ruhig sein sollte, dass er leicht erreichbar sein sollte (auch wenn die Straße tatsächlich erst nach der *kuṭi* gebaut wurde) und dass er frei von Moskitos, Schlangen und anderen Kreaturen dieser Art sein sollte. Ich denke nicht, dass es leicht wäre, einen besseren Platz für die Praxis des Buddhadhamma zu finden – aber ach! Dafür ist auch gute Gesundheit erforderlich. Obwohl Orte wie dieser in Ceylon wahrscheinlich rar sind, glaube ich, dass man sie in Burma noch öfter findet, wo Meditation – damit meine ich nicht die von offizieller Seite gesponserte Bauchdeckenmeditation – vielleicht mehr praktiziert wird als hier.

Ich habe festgestellt, während ich als *bhikkhu* in der Island Hermitage lebte, dass die eigene Einstellung gegenüber Schlangen einen allmählichen Wandel durchmacht. Es gibt dort (oder gab, bevor die Mungos kamen) jede Menge Schlangen und sie werden niemals getötet. Der Ehrw. Ñāṇaloka Mahāthera ist ein Fachmann darin, sie zu fangen und für den Export aufs Festland in Glasbehälter zu stecken (er muss hunderte gefangen haben). Ich selbst schaffte es nach einer Weile, ein oder zwei kleine zu fangen, und stellte fest, dass sie weit weniger wild sind, als man denkt. (Der verstorbene Ehrw. Ñāṇamoli Thera entwickelte eine Sympathie für Kobras und eine entsprechende Antipathie den Mungos gegenüber.) Ich glaube, der Mahāthera hat eine Zeitlang *polongas* gefangen, indem er sie einfach plötzlich am Hals und am Schwanz packte; aber schließlich wurde er von anderen *bhikkhus* überredet, von dieser Kavaliersmethode im Umgang mit ihnen abzulassen.

Hier hatte ich etliche Begegnungen mit *polongas* und sie haben sich immer mustergültig verhalten. Einmal wäre ich fast auf eine getreten, die zusammengerollt auf dem Pfad vor mir lag, aber bevor ich den Fuß absetzte, entrollte sie sich still, entfernte sich ein paar Meter und rollte sich hinter einem kleinen Busch wieder zusammen. Ein andermal berührte ich eine versehentlich unter ein paar Blättern und sie blieb völlig regungslos liegen. Aber normalerweise gleiten sie davon, wenn ich zu nahe komme. Ich habe es immer bereut, wenn ich Laien auf eine Schlange aufmerksam gemacht habe oder sie bat, eine zu entfernen, weil sie sie stets töten oder mit Steinen nach ihr werfen oder sie sonstwie misshandeln. (Einmal wurde

ich in der Hermitage von einer Rattenschlange gebissen, die hinter einer Ratte her war. Die Ratte entkam und die Schlange biss stattdessen in meine große Zehe. Mir wurde gesagt, jetzt, da ich von so einem niederkastigen Zeitgenossen wie einer Rattenschlange gebissen wurde, wird sich keine andere Schlange dazu herablassen, mich anzurühren.)

Sie fragen, ob sich *aniccatā* (oder Unbeständigkeit) im Dhamma auf Dinge bezieht, die als objektiv betrachtet werden statt als subjektiv. Sicherlich bezieht sich *aniccatā* nicht nicht auf Dinge, die als objektiv betrachtet werden (beachten Sie die doppelte Verneinung): Und es gibt zweifellos Passagen in den Suttas, wo diese Bedeutung beabsichtigt ist (oder zumindest nicht ausgeschlossen). Es ist ganz klar, jemand, der irgendetwas als objektiv beständig betrachtet (wie die Christen zum Beispiel Gott, Himmel oder Hölle betrachten), kann noch nicht einmal damit anfangen, die Buddhalehre zu verstehen. Ein strebsamer Buddhist muss zuerst einmal verstehen, dass es kein Ding gibt (objektiv gesprochen), das ewig hält.

Aber wenn *aniccatā* nicht mehr als das bedeutet, geraten wir recht schnell in Schwierigkeiten; denn die moderne Physik, die so objektiv ist, wie es nur geht, sagt genau dasselbe – sie geht sogar noch weiter und sagt, dass sich alles fortwährend verändert. Und das ist genau der Standpunkt unserer modernen Kommentatoren. Der Buddha hat gesagt, wie Sie vielleicht wissen: „*Yad aniccaṁ taṁ dukkhaṁ; yaṁ dukkhaṁ tad anattā.*“ – „Was unbeständig ist, ist Leiden; was Leiden ist, ist Nicht-Selbst.“ Und mir wurde gesagt, dass ein gewisser Herr vor etlichen Jahren dies für sein Argument hergenommen hat, dass ein Stein Leid erfahren muss, weil er ja unbeständig ist. Und nicht nur er, sondern auch der größte Teil der buddhistischen Welt ist sich darüber einig, da ein Stein unbeständig ist – d.h. in ständigem Flux (nach dem wissenschaftlichen Konzept) – hat er keine anhaltende Selbst-Identität; das soll heißen, er ist *anattā* oder Nicht-Selbst. Die Vorstellung, dass ein Stein Schmerz empfindet, wird außerhalb von jainistischen Kreisen wahrscheinlich wenig Anhänger finden; aber diese objektive Interpretation der Lehre des Buddha von *anattā* ist fest etabliert.

„Aber was“, werden Sie vielleicht fragen, „soll daran falsch sein?“ Erst einmal beinhaltet sie, dass die Wissenschaft die Buddhalehre eingeholt hat (die wir jetzt wohl gut und gerne über Bord werfen können, da die Wissenschaft weitere Fortschritte machen wird) – siehe in diesem Zusammenhang Anmerkung *(j)* im Vorwort zu den *Notizen*. Zweitens beinhaltet sie die widersprüchliche Idee vom universalen Flux – denken Sie an den Schüler von Heraklit, der sagte, man könne denselben Fluss nicht einmal einmal überqueren (was bedeutet, wenn alles in Bewegung ist, gibt es überhaupt keine Bewegung).[a] Drittens, wenn sich *aniccatā* nur auf Dinge bezieht, die als objektiv betrachtet werden und nicht als subjektiv (wie Sie

nahelegen), wird das Subjekt eben dadurch außer Acht gelassen, und für *attā* oder „Selbst" bleibt als Bedeutungsinhalt nur die Selbst-Identität des Objekts. Aber – wie ich in dem zugegebenermaßen sehr schwierigen Beitrag ATTĀ aufzeige – dreht sich das Dhamma einzig und allein um „Selbst" als Subjekt („ich", „mein"), und das ist genau die Sache, die Sie auslassen wollen, indem Sie objektiv sind. Tatsache ist, dass die Triade *anicca*/*dukkha*/*anattā* keine verständliche Anwendung findet, wenn man sie *objektiv* auf Dinge bezieht. Die objektive Anwendung von *aniccatā* ist genau so weit gültig, wie Objektivität gültig ist – das soll heißen, nur auf sehr begrenzter Ebene. Objektivität ist eine Abstraktion oder verstandesmäßige Ableitung von der Subjektivität – selbst der Wissenschaftler ist, während er sich mit seinen Experimenten beschäftigt, *zu jenem Zeitpunkt* subjektiv, aber wenn er seine Versuchsreihen beendet hat, eliminiert er die Subjektivität (sich selbst) und erhält das objektive Resultat. Das bedeutet, dass es zwar keine Objektivität ohne zugrunde liegende Subjektivität geben kann, wohl aber Subjektivität ohne Objektivität; und die objektive *aniccatā* ist nur entfernt mit der viel feineren und subtileren subjektiven *aniccatā* verwandt. Man muss daran denken, dass nur der *ariya* und nicht der *puthujjana* reine subjektive *aniccatā* wahrnimmt (durch das Sehen subjektiver *aniccatā* wird der *puthujjana* zum *ariya*; und zu jenem Zeitpunkt ist er völlig subjektiv – die grobe objektive Wahrnehmung von *aniccatā* hat er weit hinter sich gelassen) – siehe in diesem Zusammenhang PARAMATTHA SACCA §4. Objektive *aniccatā* kann außerhalb der Buddhalehre zu finden sein, aber nicht subjektive *aniccatā*.[b]

Wir wollen jedoch Ihr spezielles Beispiel erwägen – eine Person, die Sie gern haben. Nehmen wir an, es ist Ihr Sohn; und nehmen wir an (was wir in der Tat auch hoffen wollen), er hat ein langes Leben vor sich und der Tod ereilt ihn (was nicht zu vermeiden ist) als alten Mann, viele Jahre nach Ihrem eigenen Tod. *Subjektiv* gesprochen ist er aus Ihrer Sicht unbeständig, aufgrund der Tatsache, dass Sie selbst vor ihm sterben und dadurch Ihr Erleben seiner Anwesenheit abgeschnitten ist. Genauer gesagt ist er für Sie unbeständig, aufgrund der Tatsache, dass Ihr Erleben seiner Anwesenheit selbst in diesem Leben nicht kontinuierlich ist – Sie sehen ihn nur von Zeit zu Zeit. *Objektiv* gesprochen ist er nach Ihrer Andeutung unbeständig, weil er sterben wird, wenn es so weit ist, und Sie nicht mehr am Leben sein werden, um seinen Tod mitzuerleben. Aber wenn dies völlig objektiv sein soll (sofern völlige Objektivität möglich ist), ist der letzte Teil dieser Aussage irrelevant. Um völlig objektiv zu sein, müssen wir sagen:

Alle Menschen sind sterblich

Lionel Samaratungas Sohn ist ein Mensch.

Daher ist Lionel Samaratungas Sohn sterblich.

So ausgedrückt ist es ganz allgemein wahr und ist nicht das Anliegen eines bestimmten Menschen. Es ist derart allgemein wahr, dass es in einem Lehrbuch der Logik als Beispiel für einen Syllogismus in Barbara* dienen könnte (obwohl es üblicherweise nicht um Lionel Samaratungas Sohn, sondern um Sokrates geht, dessen Sterblichkeit logisch demonstriert wird).[c]

Aber wie viele Studenten der Logik werden in Tränen ausbrechen, wenn sie lesen, dass es Lionel Samaratungas Sohn bestimmt ist zu sterben? Wie viele haben überhaupt je von Lionel Samaratunga gehört, von seinem Sohn ganz zu schweigen? (Und überhaupt, wie viele Studenten der Logik werden selbst über den Tod von Sokrates in Tränen ausbrechen, von dem sie möglicherweise gehört haben?) Aber wenn Sie ganz unverhofft auf diesen Syllogismus stoßen, ist es durchaus möglich, dass Sie sich emotional berührt fühlen (und vielleicht fühlen Sie sich in genau diesem Moment ein wenig unbehaglich, dass ich ein Beispiel so dicht vor Ihrer Haustür gewählt habe). Und warum könnte das so sein? Weil Sie Lionel Samaratungas Sohn gern haben und diesen Syllogismus in Barbara, der von seiner Sterblichkeit spricht, nicht ganz so objektiv wie ein Student der Logik betrachten können. Mit anderen Worten, sobald Gefühl zur Tür hereinkommt, fliegt die Objektivität zum Fenster hinaus. Gefühl ist privat und nicht öffentlich, und daher subjektiv und nicht objektiv (siehe meinen Brief an Dr. de Silva über Prof. Jeffersons Artikel {Brief 3}). Und der Buddha hat gesagt (A.III,61: I,176), „den, der fühlt", lehre er die vier Edlen Wahrheiten. Das Dhamma muss sich also *im Wesentlichen* auf eine subjektive *aniccatā* beziehen – d.h. eine, die *dukkha* beinhaltet – und nicht in irgendeinem *fundamentalen* Sinne auf eine objektive *aniccatā*, die wir den Studenten der Logik und ihren Professoren überlassen können. (Gefühl ist ganz und gar keine logische Kategorie.)

„Aber wie", könnten Sie sich fragen, „kann der Tod meines Sohnes eine subjektive Angelegenheit für mich sein, wenn angenommen wird, dass ich (was wahrscheinlich ist) zuerst sterbe?" An dieser Stelle freue ich mich, den verstorbenen Ehrw. Ñāṇamoli Thera zitieren zu können (*Pathways*, S.36)

> Bewusstsein ohne Objekt ist unmöglich – nicht vorstellbar – und wenn man über Objekte ohne Bewusstsein spricht, sind sie nur eine sprachliche Abstraktion; man kann nicht über Objekte reden oder nachdenken, die *keine* Beziehung zu Bewusstsein haben. Diese beiden sind untrennbar und es ist nur eine sprachliche Abstraktion, einzeln über sie zu sprechen (was in gewissem Rahmen natürlich legitim ist).

Genau die Tatsache, dass Sie den Tod Ihres Sohnes *denken* können, macht ihn zum Objekt des Bewusstseins (und damit subjektiv) – er ist ein Bild oder eine Bilderserie und Bilder sind Objekte von Geist-Bewusstsein (*manoviññāṇa*). Also, wie objektiv Sie auch immer an den Tod Ihres Sohnes zu denken gedenken, der gesamte Denkvorgang findet in Subjektivität statt. Selbst wenn es höchst unwahrscheinlich sein mag, dass Sie beim Tod Ihres Sohnes *tatsächlich* anwesend sein werden, sind Sie dennoch *in der Vorstellung* anwesend, wann immer Sie daran denken – Sie stellen sich Ihren Sohn als alten Mann vor, der krank auf dem Sterbebett liegt, und Sie selbst beobachten die Szene (immer noch in der Vorstellung) aus einem bestimmten Blickwinkel (zum Beispiel am Fußende des Bettes stehend). Sofort ist die Wahrnehmung der Unbeständigkeit Ihres Sohnes da (natürlich eine imaginäre Wahrnehmung), aber wenn Ihre Vorstellung lebhaft ist und Sie stark an Ihrem Sohn anhaften und vielleicht erschöpft nach des Tages harter Arbeit sind, mag das ausreichen, Ihnen wirkliche Tränen in die Augen zu treiben, selbst wenn sich die gesamte Szene im Bereich der Vorstellung abspielt. (Ich für meinen Teil weiß, dass ich von Episoden in Büchern viel stärker bewegt bin, als von jenen im wirklichen Leben, die mich normalerweise kalt lassen. Das ist natürlich genau das, worauf der Autor eines Buches abzielt, wenn er das anwendet, was Kierkegaard „die verkürzte Perspektive des Ästhetischen“ nennt, die die unromantischen Details weglässt – den Gesprächstermin des Helden beim Geschäftsführer seiner Bank wegen seiner Kontoüberziehung; den Zahnarztbesuch der Heldin, um der Fäulnis in zwei Zähnen Einhalt zu gebieten – um die emotionale Spannung des Lesers zu erhöhen. Meine emotionale Reaktion findet gänzlich im Bereich der Vorstellung statt; denn was ist in diesem Fall real? Eine Anzahl Zeichen in Druckerschwärze auf ein paar Blatt weißen Papiers.)

Zusammenfassung: Das Dhamma gestattet Ihnen in der Tat, das materielle Objekt, das Sie vor sich haben, als etwas aufzufassen, das irgendwann in der Zukunft zu Grunde gehen wird; aber das ist keineswegs eine so rein objektive Angelegenheit, wie Sie vielleicht denken (je reiner die Objektivität, desto magerer der reale Inhalt: Und umgekehrt setzt das materielle Objekt, das Sie vor sich haben, dem Grad der Objektivität, mit dem sie es auffassen können, Grenzen). Die Tatsache, dass der bloße Gedanke an den Verfall von irgendjemandem oder irgendetwas irgendwann (von dem sie vielleicht gar nichts mitbekommen, wenn er tatsächlich eintritt), in der Lage ist, Gefühle der ein oder anderen Art wachzurufen, ist ein Beweis dafür.[d] Aber jedenfalls, während man in der Meditation fortschreitet, geht man vom Groben zum Feineren über, und die objektive (spekulative oder rationale) *aniccatā* ist das erste, was eliminiert wird. Danach reduziert man allmählich gemischt subjektiv-und-objektive Gedanken oder Bilder oder Erinnerungen über vergangene und künftige

*aniccatā*. Und schließlich ist man ganz auf die Wahrnehmung von *aniccatā* im gegenwärtigen Erleben konzentriert und das ist rein subjektiv. Erst wenn das geschafft ist, ist es möglich, dieselbe reine Subjektivität auf Vergangenheit und Zukunft auszuweiten (dies wird *dhammanvaye ñāṇaṁ* genannt, worauf ich mich in NA CA SO und PAṬICCASAMUPPĀDA [A] beziehe; dies ist genau genommen für den *puthujjana* außer Reichweite).

Nein, von dem vietnamesischen Mönch, der sich selbst angezündet hat, hatte ich noch nichts gehört. Die innere Stärke solcher Leute, die sich selbst zu Tode brennen lassen und dabei vollkommene Ruhe bewahren, kann man nur rückhaltlos bewundern. Und sofort kommt der Gedanke, „Wäre ich dazu in der Lage?“. Wenn es mir jetzt zufällig zustoßen sollte, würde die Antwort mit Sicherheit „Nein“ lauten. Ich würde mir bestimmt erlauben, das Gesicht zu verziehen und ein oder zweimal zu stöhnen (mindestens). Aber der Vergleich ist nicht wirklich gerecht. Dieser Mönch war offensichtlich bereits innerlich mit Enthusiasmus oder Ärger entflammt, und von da ist es vielleicht kein gar so großer Schritt mehr, sich selbst äußerlich mit Benzin und Feuer zu entflammen. Aber ich empfinde gegenwärtig weder Enthusiasmus noch Ärger und auch zu anderen Zeiten eher selten. Außerdem hatte der Mönch offenbar ein großes und aufmerksames Publikum und das muss wohl eine Menge helfen. Vor einer interessierten und, wie ich denke, leicht feindselig gesinnten Menschenmenge kann man wohl eine recht gute Vorstellung geben. Aber den herausgeberischen Anmerkungen zu meinem Kierkegaard entnehme ich Folgendes:

> Es heißt, dass Mucius Scævola die rechte Hand ins Feuer stieß und sie vor den Augen des Etruskerkönig Porfinnas verbrennen ließ, ohne die Miene zu verziehen. (*Concluding Unscientific Postscript*, S. 568)

Aber der vielleicht berühmteste dieser Selbst-Brandstifter ist Kalanos. Sie werden sich sicher erinnern, dass Kalanos (die griechische Version des sanskrit Kalyāṇa) ein indischer Asket war – wenn auch kein buddhistischer – der Alexanders Armee bei ihrem Rückzug aus Indien begleitete. Zu einem bestimmten Zeitpunkt kündigte er an, seine Zeit zu sterben sei gekommen, und er ließ einen Scheiterhaufen errichten. Er bestieg den Scheiterhaufen, zündete ihn an und mit gekreuzten Beinen blieb er regungslos sitzen, bis sein Körper von den Flammen verzehrt war.

Was für ein Anlass! Die gesamte griechische Armee und wahrscheinlich auch Alexander der Große selbst sahen zu; und jeder einzelne jener gestählten und unbesiegten Veteranen, denen Schmerz und Verstümmelung nicht fremd waren, fragte sich, ob er selbst zu solch kaltblütiger Beharrlichkeit fähig wäre. Die Augen der Nachwelt auf ihn gerichtet (sein eigenartiger Ruhm hat mehr als zwanzig Jahrhunderte überdauert), die

Ehre des indischen Asketentums auf dem Spiel (und indisches Asketentum ist Indien) – wie hätte er da versagen können? Einen Moment lang könnte man beinahe wünschen, Kalanos gewesen zu sein. Und doch, aus der Sicht des Dhamma ist all dies Torheit – eine kindische Eskapade. Der christliche „Glaubenszeuge" ist der Märtyrer, der inmitten der Flammen Hymnen singt; der buddhistische „Glaubenszeuge" ist der *ariya*, der friedvoll Anleitung im Dhamma gibt und andere zu seiner eigenen Verwirklichung führt.**

Ein Mensch mag sich das Leben aus vielerlei Gründen nehmen, und es ist unmöglich, eine allgemein gültige Aussage zu treffen; aber immer wenn Selbstmord eine *Geste* ist – das heißt, er wird ausgeführt, um andere zu beeindrucken oder zu beeinflussen oder in Verlegenheit zu bringen – ist es stets, so scheint mir, ein Zeichen von Unreife oder verwirrtem Denken. Wie sehr wir die innere Stärke dieses vietnamesischen Mönchs auch bewundern mögen, die Weisheit seiner Aktion bleibt stark zu bezweifeln. Ich kenne die Einzelheiten der Provokation seitens des katholischen Staatsoberhaupts nicht, aber der Mönch scheint sich umgebracht zu haben „im Kampf für die Sache des Buddhismus". Sicherlich ist diese Aktion unendlich viel ehrbarer als das Anzünden von Kirchen und Krönen von Statuen, was hierzulande die bevorzugten Kampfmaßnahmen zu sein scheinen; aber daraus folgt nicht, dass es deswegen weniger fehlgeleitet ist.

Vielleicht wäre es gut, wenn Sie meine Briefe an Sie nicht vernichten würden – zumindest jene, die eine Erörterung von Punkten des Dhamma enthalten – in erster Linie, weil ich mich vielleicht auf sie beziehen will, was leichter ist, als sie jedes Mal neu zu schreiben; und in zweiter Linie, weil sie in gewissem Sinne eine Art Kommentar zu den *Notizen* sind und später vielleicht einmal nützlich sein können. Natürlich sind sie nicht mit derselben Sorgfalt wie die *Notizen* geschrieben und eine gewisse Lockerheit der Gedankenführung oder des Ausdrucks mag in ihnen zu finden sein. Sollten Sie sich in Versuchung sehen, sie zu vernichten (es ist schon einmal vorgefallen und meine Briefe sind tatsächlich einst den Flammen übergeben worden***, würde ich Sie bitten, sie stattdessen an mich zurückzuschicken; aber solange Sie keine derartige Versuchung spüren, behalten Sie sie bitte – sie gehören ja schließlich Ihnen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Ich habe Wert darauf gelegt, gegen diese Meinung in den *Notizen* Einspruch zu erheben, und einer der Gründe, warum es mir wichtig ist, dass die Notiz zu Fundamentaler Struktur nicht weggelassen wird, liegt

darin, dass sie eine ganz andere und essenziell subjektive (oder reflexive) Herangehensweise an das philosophische Problem von Veränderung und Zeit bietet. Wenn Sie, wie Sie sagten, etwas aus dem zweiten Teil von FUNDAMENTALE STRUKTUR gewinnen konnten, sind Sie sich vielleicht klar darüber, dass die objektive Vorstellung von universalem Flux wohl kaum angemessen ist – dass das Problem von Unbeständigkeit nicht objektiv behandelt werden kann.

b. Zwei Punkte hierzu. (I) Das Wort „subjektiv" hat dieselbe Zweideutigkeit wie das Wort „selbst": Es wird sowohl für die *reflexive* Haltung (oder zumindest für das *Geltendmachen des individuellen Standpunkts*), als auch für das Subjekt („Ich", „ich selbst") verwendet. Wie in ATTĀ dargelegt wird, ist der *puthujjana* nicht in der Lage, diese beiden Dinge auseinander zu halten, aber der *sekha* sieht, dass Letzteres (der „Ich bin"-Dünkel) im *arahat* zum Erliegen gekommen ist, während Ersteres (der individuelle Standpunkt mit der Möglichkeit zur Reflexion) weiter besteht. (Kierkegaard identifiziert Reflexion tatsächlich mit Selbstheit.)

(II) Die *Notizen* beschäftigen sich nur mit der wesentlichen Anwendung der Buddhalehre und folglich gibt es dort keinerlei Erwähnung objektiver *aniccatā* (oder anderer Dinge auf derselben Ebene). Dies ist Absicht, kein Zufall. Die meisten Menschen, sobald sie bei der objektiven Wahrnehmung von *aniccatā* angelangt sind, sind ganz überzeugt davon, dass sie die Buddhalehre jetzt verstanden haben, und sie sehen nicht, dass es darüber hinaus noch mehr zu tun gibt. Es ist *Absicht*, dass die *Notizen* schwierig sind – um die Selbstgefälligkeit dieser Leute herauszufordern und sie dazu zu bewegen, *wirklich* selbst nachzudenken (statt einfach dem zuzustimmen, was sie in dem ein oder anderen Buch gelesen haben, und sich einzubilden, dass dies bereits Denken sei). Unter diesen Umständen ist es schwerlich zu erwarten, dass die *Notizen* je populär sein werden.

c. Um einen Syllogismus in Barbara zu haben, müssen wir eigentlich noch allgemeiner sein und sagen: „Alle Menschen sind sterblich. Alle Söhne von Lionel Samaratunga sind Menschen. Daher sind alle Söhne von Lionel Samaratunga sterblich." Auf diese Weise geht man nicht davon aus, dass Lionel Samaratunga unbedingt Söhne hat: Es wird lediglich behauptet, *wenn* er Söhne hat, sind sie sterblich. Wir könnten sogar noch weiter gehen und jegliche Erwähnung von Lionel Samaratunga weglassen, aber der Syllogismus wird dann so allgemein, dass er sehr wenig Inhalt hat. Jede Zunahme an Objektivität bringt uns weiter von der Wirklichkeit weg.

d. Fühlt ein Richter nichts bei dem Gedanken an die bevorstehende Auflösung (die er nicht mitverfolgen wird) des materiellen Objekts, das er vor sich hat, wenn jenes Objekt ein des Mordes Schuldiger sein sollte, den er soeben zum Tode verurteilt hat? Richter Amory, glaube ich, gönnte sich

bei solchen Anlässen immer Gebäck und Tee. Aß er sie *objektiv*? Das würde ich gerne wissen. (Die Tatsache, dass man bei der Wahrnehmung der Vergänglichkeit von etwas, das man nicht mag, Vergnügen empfinden kann, zeigt, dass die Worte des Buddha, „*yad aniccaṁ taṁ dukkhaṁ*“, eine sehr viel subtilere Angelegenheit ist.)

{* Fachausdruck aus der Logik: Eine Schlussfolgerung, bei der sowohl die Prämisse, als auch der Schluss eine universal gültige Behauptung ist.

** In einem Poesiealbum, das der Autor in seinen frühen Mönchsjahren führte, findet sich der Eintrag: }

F: Warum der Buddha statt Jesus?

A: Jesus weinte.

{*** Siehe Kapitel II.4.}

## *Brief 29* — *6. Juli 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

zur Vietnam-Affäre. Sie sprechen von einem Mönch, der Benzin über den Selbstmordkandidaten geschüttet hat, und auch von anderen, die an der Prozession teilnahmen. Ein Theravāda *bhikkhu*, der solche Dinge tut, könnte sich in einer fragwürdigen Situation wiederfinden, weil es ein *pārājika* Verstoß („Niederlage“) ist, eine andere Person zum Selbstmord zu ermuntern, wenn diese Person sich in Folge dessen tatsächlich umbringt. Benzin zu schütten und (in geringerem Maße) das Mitgehen in der Prozession, könnte man fast in diesem Sinne interpretieren. Aber diese Mönche waren (vermute ich) Mahāyāna-Mönche und deren Ordination wird von uns streng genommen nicht als gültig anerkannt. Für uns sind sie *upāsakas* und nicht an unsere Vinaya-Regeln gebunden.

Zum Thema grausige (*asubha*, „unreine“) Objekte; diese werden in den Suttas besonders als Meditationsobjekte empfohlen, um Sinnesbegierde loszuwerden. In Ceylon sind verwesende Leichname unglücklicherweise schwer zu finden (die Polizei und die Gesundheitsbehörden haben etwas gegen solche Dinge), aber in Indien, so wurde mir gesagt, kann man noch recht leicht auf welche stoßen.

Die Schwierigkeit, *aniccatā* zu verstehen, lässt sich an der Tatsache erkennen, dass sie im vollen Sinne von *ñāṇadassana*, „Wissen und Schauung“, nur vom *ariya* und nicht vom *puthujjana* gesehen wird. Ähnlich verhält es sich mit *dukkha* und *anattā*. Aus diesem Grund kann ich auf gar

keinen Fall der folgenden Behauptung zustimmen (aus „Three Cardinal Discourses of the Buddha“ des verstorbenen Ehrw. Ñāṇamoli Thera; BPS *Wheel* 17, Seite 28): „Die zwei Merkmale der Unbeständigkeit und des Leidens in der Welt waren in den alten indischen Philosophien voll anerkannt und waren nie eine besondere buddhistische Eigenart.“

Jetzt zu Huxley. [...] Das Buch {*Doors of Perception and Heaven and Hell*} zeigt Huxleys erstaunlichen Reichtum an Kultur, sein großes schriftstellerisches Talent und sein hoffnungslos wirres Denken. Er spricht (auf S.12) von „solchen uralten, ungelösten Rätseln, wie dem Platz des Geistes in der Natur und der Beziehung zwischen Gehirn und Bewusstsein“, aber sein Buch trägt nichts zu deren Lösung bei. Und es hat nichts, aber auch gar nichts mit der Buddhalehre zu tun.

Übrigens sind diese „uralten, ungelösten Rätsel“ aus dem guten Grund ungelöst geblieben, weil sie unlösbar sind; und sie sind unlösbar, weil sie unzulässig sind. Ersteres rührt von einer willkürlichen Einteilung der Dinge in „Geist“ und „Materie“ her (siehe NĀMA [B]) und letzteres entspricht der Annahme, dass ein Studium des Körpers zu einem Verständnis von Bewusstsein führt {siehe Brief 3}. Aber Huxleys verwirrtes Denken scheint unfähig, auch nur die einfachsten philosophischen Unterscheidungen zu treffen.

Zum Beispiel sagt er auf S.37, „In der Zwischenzeit hatte ich mich dem zugewandt ... was in meinem Kopf vorging, wenn ich die Augen schloss“; und auf der nächsten Seite, „Was es [das Meskalin] mir innen wahrzunehmen gestattete, war ... mein eigener Geist.“ Für Huxley ist also der Geist im Kopf. Aber das, was sich im Kopf befindet, ist das Gehirn. Ohne weitere Einschränkung werden wir also zu der Annahme geführt, dass „Geist“ und „Gehirn“ dasselbe ist. Aber (von den Erwägungen im Jefferson-Brief ganz abgesehen) dies erfordert eine ganze Menge von Einschränkung, wie Sie aus MANO, vor allem [B], ersehen. So wie es in Huxleys Kontext dasteht, ist es echt falsch.

Und dann spricht Huxley sowohl vom „Unterbewussten“, wie auch vom „Unbewussten“. Aber das „Unterbewusste“ ist Jungs Idee, das „Unbewusste“ die von Freud. Jung war einst Freuds Schüler, aber später sagte er sich los und setzte seine eigene Lehrmeinung – zumindest teilweise – der von Freud entgegen. Sollen wir jetzt also annehmen, dass es Huxley gelungen ist, diese beiden Doktrinen miteinander zu vereinen? Nicht im Geringsten; die Wörter werden ohne jeden Definitionsversuch verwendet. Und was ist überhaupt die Beziehung, sofern vorhanden, zwischen diesen beiden Lehren und den anderen Konzepten, die er einführt? Er sagt es uns nicht. Aber ich habe nicht vor, eine Analyse von Huxleys Inkonsistenzen vorzunehmen – aus einem Grund, den ich Kierkegaard erklären lasse.

> Oft ist es auch nicht der Mühe wert; denn wenn es einem endlich mühsam gelungen ist, einen Einwand scharf herauszustellen, so entdeckt man an der Erwiderung des Philosophen, dass das eigene Missverständnis nicht darin bestand, dass man die vergötterte Philosophie nicht verstehen konnte, sondern vielmehr darin, dass man sich hatte überreden lassen zu glauben, dass das Ganze wirklich etwas sei – und nicht nur ein oberflächliches Denken ohne rechten Zusammenhang, getarnt durch die anmaßendsten Ausdrücke. (*AUN*, Bd.1, S.104)

Auch aus diesem Grund ist es sehr schwierig, Passagen zu unterstreichen – wie Sie mich gebeten hatten – die entweder „richtig" oder „sehr falsch" sind.

Die Meditation, von der bei Huxley gesprochen wird, hat keinerlei Zusammenhang mit der, die vom Buddha gelehrt wird. Huxleys Meditation ist im Grunde *visionär* oder, in ihren Grenzbereichen, *mystisch*: Und das Merkmal aller Meditation solcher Art ist, dass man darauf warten muss, dass etwas passiert (dass Visionen erscheinen, dass Offenbarungen bewilligt werden, usw.). Der Beitrag von Chemikalien ist die Beschleunigung dieses Prozesses, der früher einmal Fasten und Leibesabtötung erforderte. Aber selbst wenn sich die Visionen dazu bequemen zu erscheinen (oder gar Gott sich dazu bequemt, sich zu offenbaren), ist die Zeitspanne, wie lange das anhält, außerhalb der Kontrolle des Meditierenden.

In den Praktiken andererseits, die in den Suttas gelehrt werden, ist das ganz und gar nicht der Fall. Erstens geht es nicht um Visionen oder Offenbarungen, sondern um die *Fokussierung der Aufmerksamkeit* (*citt'ekaggatā*, „Einspitzigkeit des Geistes"). [Wenn Sie wissen wollen, was in *jhāna* vorhanden ist, siehe Anupāda Sutta, M.111: Ⅲ,25-27. Keinerlei Erwähnung findet sich dort von „heroischen Gestalten" oder „gotischen Palästen" oder „transparenten Trauben von Juwelen".] Zweitens, wenn diese Zustände (ich beziehe mich insbesondere auf die *jhānas*) erst einmal gründlich gemeistert worden sind, kann der Meditierende je nach Wunsch in sie eintreten und sie verlassen – so wie man elektrisches Licht nach Belieben ein- und ausschalten kann. Und wenn er mehrere zur Verfügung hat, kann er wählen, in welchen er eintreten will. Er kann sogar dazwischen liegende Zustände auslassen, wenn ihm danach zu Mute ist – er kann das erste *jhāna* verlassen, das zweite auslassen und in das dritte eintreten. Und er kann in diesen Zuständen (wenn er wirklich geübt ist) bis zu einer Woche lang auf einmal verweilen, ohne daraus aufzutauchen. Abgesehen davon, *wenn* er Dinge in seiner Meditation sieht, sind sie ganz anders als die Dinge, die Huxley beschreibt. Um ein einzelnes Beispiel herauszugreifen, auf S.98 lesen wir:

> Die übermenschlichen Charaktere des visionären Erlebens „tun" niemals irgendetwas. (Auf ähnliche Weise „tun" die Seligen im Himmel nichts.) Sie sind damit zufrieden, einfach zu existieren … Aber wie wir gesehen haben, fällt den Einwohnern der Antipoden des Geistes das Handeln nicht naturgemäß zu. Beschäftigt zu sein, ist das Gesetz *unseres* Daseins. Das Gesetz *des ihren* ist es, nichts zu tun.

Aber die *devas* aus den Berichten in den Suttas sind extrem beschäftigt (lassen Sie mich zum Beispiel auf das Cūḷataṇhāsaṅkhaya Sutta (M.37: I,245-256) verweisen, wo Sakka, der Götterkönig sogar *sagt*, dass er sehr beschäftigt ist); und die Kommentare (unter allem Vorbehalt) teilen uns mit, dass die *devas* viel von ihrer Zeit mit Streitfällen zubringen – um zu entscheiden, welche junge Nymphe wem gehört. (Als Richter würden Sie sich in einer sehr vorteilhaften Stellung vorfinden, wenn Sie in den Himmel kommen, falls dieser Bericht verlässlich ist.)

Darüber hinaus haben die Offenbarungen und Einsichten visionärer und mystischer Erfahrungen nichts mit der Einsicht, *ñāṇadassana*, des *ariya* zu tun. All diese Dinge verbleiben strikt im Königreich von *avijjā*. Die berühmten Mystiker, von denen Huxley spricht, sind dennoch *puthujjanas*, trotz all ihrer mystischen Erfahrungen, ihrer „kontemplativen Eingebungen" – vielleicht sogar noch schlimmer, in der Tat, weil sie sogar noch tiefer in *micchadiṭṭhi* (falsche Ansicht) eingebettet werden, die der Buddha (in A.I,29: I,33) als das tadelnswerteste aller tadelnswerten Dinge bezeichnet. Dass dies so ist – das heißt, dass die mystische Sicht „falsche Sicht" ist – lässt sich daran erkennen, wie Huxley selbst die Lehren der Pāli-Suttas vehement ablehnt und sich des Mahāyāna annimmt.

Mahāyāna beruht (ich spreche nur vom philosophischen Aspekt) auf zwei falschen Sichtweisen. (I) Dass all unser normales Erleben bloße Erscheinung ist, *hinter* der die WIRKLICHKEIT verborgen liegt (und es ist die Sache des *yogin*, diese aufzuspüren), und (II) dass der Buddha lehrte, dass diese WIRKLICHKEIT hinter der Erscheinung die *Nicht-Existenz* der Dinge sei. Wir können zusammenfassen und sagen, dass die Mahāyānisten (im Allgemeinen – und auch viele Theravādins) der Meinung sind, der Buddha habe gelehrt, dass die Dinge nicht *wirklich* existieren, sondern es nur so den Anschein hat, und dass diese scheinbare Existenz auf *avijjā* zurückzuführen ist. Huxley geht es nicht um die zweite dieser Sichtweisen (der er sich vielleicht nicht verschreiben würde), sondern nur um die erste, die alle Mystiker aller Zeiten und Orte gemeinsam haben. Es ist Huxleys Thema, dass Meskalin Zutritt gewährt, oder teilweisen Zutritt über eine begrenzte Zeitspanne, zu dieser WIRKLICHKEIT hinter der Erscheinung.

Wir wollen die Frage der *Wirklichkeit* betrachten.* In meinen Schriften verwende ich das Wort „wirklich“ {oder „real“} von Zeit zu Zeit und fast immer im Gegensatz zu dem Wort „imaginär“ oder „vorgestellt“ und *nicht* im Gegensatz zu dem Wort „scheinbar“. Bezugnahme auf NĀMA [B] wird Ihnen klarmachen, dass für mich gilt: „real“ = „anwesend“, dagegen „imaginär“ = „abwesend“.

Eine simple Illustration. Wenn Sie in Balapitiya sind, ist Balapitiya für Sie zu jenem Zeitpunkt „real“, weil es anwesend ist, dagegen ist Colombo „imaginär“, weil es abwesend ist. In Balapitiya können Sie Balapitiya *sehen*, aber Colombo können Sie sich nur *vorstellen*. Wenn Sie nach Colombo gehen, ist es umgekehrt: Colombo ist dann „wirklich“ oder „anwesend“ und Balapitiya ist „vorgestellt“ oder „abwesend“. Ähnlich verhält es sich, wenn jemand seine gewöhnliche Alltagswelt sieht: Dann sind die Objekte in jener Welt „real“ oder „anwesend“, und die Objekte an den „Antipoden des Geistes“ – die juwelenbesetzten gotischen Paläste und so weiter – sind „imaginär“ oder „abwesend“ (beachten Sie, dass Abwesenheit unterschiedliche Grade zulässt – die Dinge können mehr oder weniger abwesend sein). Aber wenn er, mit Hilfe von Selbstgeißelung oder Meskalin, auf die ein oder andere Art die Antipoden des Geistes aufsucht, werden die Objekte dort „real“ oder „anwesend“ und jene in der gewöhnlichen Welt „imaginär“ oder „abwesend“.

Wenn jetzt aber so ein Mensch verkündet, ob in seinem Normalzustand oder nicht, dass die Objekte an den Antipoden seines Geistes „realer“ als jene in seiner normalen Welt sind, dann verwendet er das Wort „real“ in einem anderen Sinne. Was er sagen *sollte*, wenn er Zweideutigkeit vermeiden will, ist, dass diese „realeren“ Objekte einfach „lebendiger“ oder „bedeutungsvoller“ als die Alltagsobjekte sind. Aber das Wort „real“ hat eine emotionale Kraft, die den anderen Wörtern fehlt, also hält er daran fest. Auf diese Weise werden die lebendigeren, bedeutungsvolleren Objekte seiner visionären Erfahrung zur WIRKLICHKEIT (natürlich in Großbuchstaben) und die Objekte in seinem normalen Leben zur bloßen „Erscheinung“. Wenn er ein Vollblutmystiker ist, wird er nicht einfach von „Wirklichkeit“ sprechen, sondern von der „Höchsten, Letztendlichen Wirklichkeit“, die gleichzusetzen ist mit dem „Dharma-Körper“, der „Gottheit“, der „Leerheit“, dem „All“, dem „Einen“, der „Ordnung der Dinge“, dem „Urgrund“ und so weiter – solche Ausdrücke finden sich großzügig verteilt durch Huxleys gesamtes Buch hindurch.[a]

Tatsache ist jedoch, dass die Vorstellung einer Wirklichkeit, die hinter den Erscheinungen verborgen liegt, ganz falsch ist. Zu unterschiedlichen Zeiten gibt es Bewusstsein, entweder von *unterschiedlichen* Dingen oder von dem*selben* Ding, auf unterschiedliche Weise gesehen – d.h. mit unterschiedlichen Bestimmungen oder Bedeutungen. Und das gilt selbst für den

*arahat* (solange er am Leben ist) im Vergleich zum *puthujjana*: Er zieht sich *nicht* „von den Erscheinungen in ein gänzlich transzendentes Nirvana" zurück (Huxley, S.36); er sieht ganz einfach dasselbe Ding wie der *puthujjana*, aber ohne die Bedeutung, die auf *rāga*, *dosa* und *moha* („Gier, Hass und Verblendung") zurückzuführen ist.

Ich will nicht bestreiten, dass die Tendenz zur Suche nach transzendenter Bedeutung (mit anderen Worten, „Gott zu erfinden") in der Situation des *puthujjana* steckt.[b] Es ist ein Versuch, eine Lösung der existenziellen Zweideutigkeit zu finden, von der ich (Blackham zitierend) im Vorwort zu den *Notizen* spreche. Auf philosophischer Ebene wird das im Fall Jaspers vielleicht deutlicher (siehe Blackham); aber der Verdienst der existenziellen Philosophen ist, dass sie den inneren Widerspruch erkennen, der ihren Bemühungen, Gott zu finden, innewohnt. (Einige von ihnen ziehen es natürlich vor, in der existenziellen Zweideutigkeit zu verbleiben – Nietzsche und Sartre zum Beispiel.) Die Mystiker dagegen versäumen es völlig, diesen inneren Widerspruch zu erkennen, und sind ganz überzeugt davon, dass es ihnen gelingt, die Vereinigung mit dem Göttlichen oder die Gnadenschau zu erlangen (was für Huxley Erleuchtung ist – S.60).

Aber wie ich im Vorwort darlege, transzendiert der Buddha die existenzielle Zweideutigkeit, nicht indem er das Unbeantwortbare beantwortet (das ist es, wonach die Mystiker suchen – daher der Name „Mystiker", denn eine unbeantwortbare Frage kann ganz klar nur eine mysteriöse Antwort erhalten), sondern indem er die Quelle der Zweideutigkeit entdeckt und entfernt. Der *arahat* ist *sītabhūta*, „kühl geworden", und für ihn gibt es nichts mehr zu suchen, weil kein „Suchender" mehr da ist.

Kurzum, die Antwort auf Ihre stillschweigend mit inbegriffene Frage, „Können chemische Hilfsmittel, wie etwa Meskalin, oder vielleicht elektrische Sonden im Gehirn irgendwie die lange und vielleicht mühselige Reise auf dem Pfad der Meditation, wie er in den Pāli-Suttas gelehrt wird, ersetzen oder abkürzen? – die Antwort auf diese Frage ist ein uneingeschränktes NEIN. Visionäre Erfahrungen sind in der Buddhalehre ohne Bedeutung. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Ich habe einmal die folgende Behauptung eines berühmten Hindus gelesen: „Śiva ist die Höchste Wirklichkeit und Parvati ist seine Frau." Es muss wohl ein ganz schöner Schock sein, wenn ein Mystiker endlich bei der Höchsten Wirklichkeit ankommt, nur um dann festzustellen, dass sie

verheiratet ist. Herr und Frau Höchste Wirklichkeit. Meskalin bringt einen anscheinend nicht ganz so weit.

b. Kierkegaard: „… so dass Gott nicht ein Postulat ist, sondern das, dass der Existierende Gott postuliert – eine Notwendigkeit ist." ( *AUN*, Bd.1, S.191) Dostojewskij: „Der Mensch hat Gott nur erfunden, um sich nicht umzubringen. Das ist das Ergebnis der Weltgeschichte bis zu diesem Augenblick." (Kirilow, in *Dämonen*)

{* Der Autor gebraucht das Wort *thing* („Ding") nicht im positivistischen Sinne, sondern teleologisch (als mit „Be-Dingungen" verbunden). Somit hätte *reality* auch mit „Realität" (Ding-lichkeit, Sphäre der *Dinge*) statt mit „Wirk-lichkeit" (Sphäre der *Wirkungen*) übersetzt werden können.}

## *Brief 30* *2. August 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Sie fragen sich, wie kommt es zustande, wenn gebildete Menschen die Bedeutung eines Buches erfassen. Ich würde sagen, dass es weniger der „gebildete" (wenn damit der akademisch Gelehrte der Universitäten gemeint ist), als der „intellektuelle" Mensch ist, der die Bedeutung eines Buches sieht.

Zwei Dinge scheinen erforderlich zu sein. Erstens, eine gewisse Reife in der Lebenssicht, bei der die Fragen, die das Leben stellt, deutlich präsent sind (d.h., der Mensch sucht entweder nach einer Antwort auf diese Fragen oder, noch besser, nach weiterer Klärung der Fragen selbst). Dieser Mensch wird Bücher nicht so sehr „wegen der Story" lesen (obwohl er das zur Entspannung tun *könnte*), sondern weil sie vielleicht seine Probleme in ein neues Licht rücken. Mit anderen Worten, er wird nach der Bedeutung *suchen*; und es ist wahrscheinlich, dass er sie finden wird, wenn sie denn vorhanden ist. Zweitens, ein kultureller Hintergrund, den er mit dem Autor des Buches gemein hat, ist erforderlich. Bei der heutigen weiten Streuung von Büchern darf man annehmen, dass ein zivilisierter Europäer denselben Hintergrund wie jeder andere zivilisierte Europäer hat. (Der intelligenteste aller Chinamänner, ausschließlich mit chinesischen Klassikern aufgewachsen, würde sich schwer tun, mit Kafka etwas anzufangen.)

Man sollte anmerken, dass der Osten (damit meine ich Indien und die umliegenden Länder – der Ferne Osten ist schon wieder Westen) nicht von Natur aus intellektuell ist. Praktisch aller Intellektualismus im heutigen Ceylon (zum Beispiel) ist importiert (mit Hilfe von Büchern). In Europa hat Intellektualismus Vorrang vor Tradition; im Osten ist es umgekehrt. In der Dhammasprache, der Europäer hat ein Übergewicht von *paññā* gegenüber

*saddhā* und er neigt dazu abzulehnen, was er nicht verstehen kann, selbst wenn es wahr und richtig ist; der Orientale hat ein Übergewicht von *saddhā* gegenüber *paññā*, was ihn dazu bewegt, alles altehrwürdige zu akzeptieren, selbst wenn es falsch ist. In Ceylon wäre daher eine Zunahme des Intellektualismus (noch einmal, ich meine damit nicht *Gelehrtentum*) kein Schaden. Eine *intelligente* Annäherung an die Masse der Pālibücher, die das Richtige vom Falschen trennt, ist wesentlich, wenn das Sāsana wieder zum Leben erwachen soll. (In diesem Zusammenhang, die *Notizen* versuchen, eine intellektuelle Grundlage für das Verständnis der Suttas zu schaffen, ohne dabei *saddhā* preiszugeben. Es war und ist meine Einstellung den Suttas gegenüber: Wenn ich irgendetwas darin finden sollte, was meiner eigenen Anschauung widerspricht, *haben sie Recht und ich bin im Irrtum.** Ich habe keinen Grund zu bedauern, diese Einstellung angenommen zu haben. Im Hinblick auf die Kommentare allerdings, steckt der Stiefel am anderen Bein – wenn das jetzt nicht zu unpassend klingt.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Ihr Bhikkhus, für einen vertrauensvollen Schüler, der darauf bedacht ist, den Ratschlag des Lehrers auszuloten, ist es angemessen, dass er sich so verhält: „Der Erhabene ist der Lehrer, ich bin der Schüler. Der Erhabene weiß, ich weiß nicht." (Kīṭāgiri Sutta: M.70: I,480)}

## *Brief 31* *20. August 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

heute Morgen wurde ich mit dem Durchsehen der Kohledurchschläge der *Notizen* fertig und gab den Matrizen den letzten Schliff. Kein Zweifel, dass das Buch davon profitiert hat, dass ich es noch einmal abtippen musste. Ich konnte Erweiterungen hinzufügen (darunter eine lange) und den gesamten Text auf eventuelle Inkonsistenzen überprüfen. Ich bin besonders darüber erfreut, dass ich es nicht notwendig fand, irgendetwas herauszunehmen: Ich bin überzeugt, dass das Buch tatsächlich das sagt, was ich zu sagen habe. (In der Tat tut es mir fast leid, dass nicht ein anderer das Buch geschrieben hat, sodass ich das Vergnügen hätte haben können, es zum ersten Mal zu lesen. Das ist keine Eitelkeit, sondern ein Ausdruck der Befriedigung, dass ich mich in Übereinstimmung mit mir selbst vorfinde.) Und jetzt haben Sie, was Sie wollten – alle *Notizen* unter einem Cover. Ich schlage vor, dass der Umschlag *pechschwarz* sein sollte, was dem Buch ein sehr elegantes Äußeres verleiht.

Ich freue mich, dass Sie mit Kafka etwas anfangen können. Es ist wirklich ganz in Ordnung, ihn so zu interpretieren, wie es Ihnen liegt; die eine Interpretation, die absolut richtig ist und alle anderen ausschließt, gibt es wahrscheinlich nicht.

Camus verliert viel in der Übersetzung, ist aber immer noch sehr lesbar. „Der Abtrünnige" warnt davor zu versuchen, durch persönliches Beispiel zu beweisen, dass Gott gut ist. Das Problem dabei ist, dass es genauso gut möglich ist, durch persönliches Beispiel zu beweisen, dass Gott böse ist. Wenn Gott allmächtig ist (und er wäre nicht Gott, wenn er nicht allmächtig wäre) und das Böse existiert (was der Fall ist), dann ist Gott dafür verantwortlich. Gott kann nicht zugleich allmächtig *und* gut sein. Das wird von Kafka vollkommen verstanden, der weiß, dass Gott in der Lage ist, tugendhaften jungen Frauen unzüchtige Anträge zu machen: „Und ist es nun … ungeheuerlich, wenn der ganz zurückgezogen lebende Sortini … einmal sich niedersetzt und in seiner schönen Beamtenschrift einen allerdings abscheulichen Brief schreibt?" (*Das Schloss*, S.188) Was für ein delikat explosiver Satz!

Aber was soll eine Person mit Gottvertrauen machen, wenn sie von Gott den Befehl erhält, Böses zu tun? Den Anhängern des Buddha werden solche schrecklichen Entscheidungen erspart, aber manch anderen nicht. Arjuna hatte gewisse Bedenken, gegen seine Verwandten in die Schlacht zu ziehen, aber Kṛṣṇa oder Gott in der Person seines Wagenlenkers hieß ihn, sich damit anzufreunden.* Und im christlichen Europa sind Dilemmas dieser Art an der Tagesordnung. Man kann europäisches Denken nicht verstehen, solange man nicht erkennt, dass sich jeder Europäer selbst fragt, bewusst oder unbewusst, ob Gott existiert. Alles hängt an der Antwort auf diese Frage; denn das Problem von Gut und Böse und von persönlichem Weiterleben nach dem Tode („die Unsterblichkeit der Seele") ist eins mit dem Problem der Existenz Gottes. Diese Tatsache macht die Buddhalehre so unverständlich für den Europäer – „Wie", so fragt er, „kann es Ethik und Weiterleben nach dem Tode geben, wenn es keinen omnipotenten Gott gibt?" Der Europäer wird Gott leidenschaftlich bejahen oder leidenschaftlich ablehnen, aber er kann Gott nicht ignorieren. Sir Francis Younghusband kommentierte die Tatsache, dass es in den Suttas kaum eine Erwähnung eines omnipotenten Gottes (*Issaranimmāna*, „Schöpfergott") gibt, und schreibt diese Unterlassung der vermuteten Tatsache zu, dass der Buddha viel zu viel Ehrfurcht vor Gott hatte, als dass er es sich je angemaßt hätte, von ihm zu sprechen. Was könnte es sonst für eine Erklärung geben? Die Vorstellung eines moralischen, aber gottlosen Universums ist dem europäischen Denken recht fremd.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Das ist die Rahmenhandlung des Bhagavad-Gīta, des wohl bekanntesten Texts im Hinduismus.}

## *Brief 32* *25. August 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Sie fragen, ob der Umschlag glänzend oder dumpf sein soll. Die Antwort lautet, er soll *dumpf mattschwarz* sein. Ein glänzender Umschlag sieht kitschig aus und verleitet den Leser zu der Erwartung, das Buch sei durchgängig Hochglanz, wie die amerikanischen Magazine. Wenn er das Buch aufschlägt und anstelle von Hochglanz-Blondinen nur dumpfe hektografierte Philosophie vorfindet, ist er wahrscheinlich enttäuscht. Außerdem erinnert ein glänzendes Schwarz an den glänzenden Hosenboden von zu lange getragenen Cordhosen, eine unansehnliche Krankheit, recht verbreitet in Europa, aber in Ceylon, glaube ich, auf die Mitglieder der juristischen Berufe beschränkt. Der Umschlag sollte ungefähr so steif wie eine Spielkarte sein.

„Die Ehebrecherin" nimmt sich wieder eines der Lieblingsthemen von Camus vor: Vermählung mit der unbeseelten Natur, dem Meer, dem Himmel, der Erde. Dieses Thema findet sich bereits in seinen frühesten Essays, die auch tatsächlich *Noces* (Hochzeiten) heißen. Aber auch hier ist der Titel (*Exil und das Königreich*) signifikant. (Sie haben dieses Thema sicher in der letzten Erzählung, „Der wachsende Stein", entdeckt.) D'Arrast, der Franzose adeliger Abstammung, ist ein Exilant des modernen bürgerlichen Frankreich, wo es keinen Platz mehr für ihn gibt, und ersucht um Staatsbürgerschaft in dem schwitzigen Königreich Iguape. Camus' Konzept des Menschen (das er mit anderen existenzialistischen Schriftstellern teilt) ist das eines Exilanten auf der Suche nach dem Königreich, aus dem er vertrieben wurde (wie Adam und Eva aus dem Garten Eden). Aber dieses Königreich existiert nicht und hat niemals existiert (weil Gott nicht existiert). Der Mensch, wie eh und je voll Hoffnung, verbringt daher seine Zeit mit einer hoffnungslosen Suche nach innerem Frieden und Sicherheit vor der Angst. (A.E. Housman spricht vom Menschen als „furchtsam und allein, in einer Welt, die niemals sein.") Nostalgie ist also der *natürliche* Zustand des Menschen.

Somit verstehe ich dieses Thema der Vereinigung mit der Natur als symbolischen Lösungsversuch in dieser unlösbaren Situation. Die Ehebrecherin sagt selbst: „Sie wollte befreit werden, selbst wenn Marcel, selbst wenn alle anderen das niemals wären!" Vereinigung mit der Natur („… der regungslose Himmel, wo das Leben zum Stillstand kommt, wo niemand

mehr je altern oder sterben würde.“) bietet sich als Lösung an, obwohl Camus sich klar darüber ist, dass sie *keine* Lösung darstellt. („Sie wusste, dass dieses Königreich ihr seit ewigen Zeiten verheißen war und doch niemals das ihre sein würde …“) Aber ich habe keine Zweifel, dass dieses Bild für Camus, mit seinem ausgeprägten Sinn für Landschaft, weitaus bedeutsamer war, als ich hier angedeutet habe: In der Tat ist es wahrscheinlich, dass er in seiner Jugend tatsächlich ein gewisses emotionales Erlebnis hatte, eine „spirituelle Offenbarung“, etwas in dieser Art, die einen dauerhaften Eindruck bei ihm hinterließ. Aber er ist zu intelligent, um sich täuschen zu lassen.

Sein Thema in *Le Mythe de Sisyphe* (so ziemlich sein bestes Buch) ist, dass es *keine* Lösung gibt. Der unbesiegbaren Nostalgie des Menschen nach Klarheit und Vernunft stellt sich eine irrationale, unvernünftige Welt entgegen; und aus der Verbindung dieser zwei wird das *Absurde* geboren. Das Absurde ist natürlich nur ein anderer Name für die grundlegende Zweideutigkeit der Situation des Menschen in der Welt: Und diese Zweideutigkeit, diese *hoffnungslose* Situation, wird von Camus klar porträtiert, in dem Auszug, den ich in NIBBĀNA wiedergebe. Aber mit der Tatsache im Blick, dass es keine Lösung gibt (ich spreche hier natürlich nicht vom Buddhadhamma), was soll man da tun? „Stell dich der Situation“, sagt Camus, „und versuche nicht, dich selbst zu täuschen, indem du Gott erfindest – auch keinen bösen Gott.“ Auf einmal sehen Sie, warum Camus an Kafka interessiert ist.

In *Das Schloss* ist K. mit der hoffnungslosen Aufgabe beschäftigt, als Landvermesser von den Herren des Schlosses anerkannt zu werden – d.h. von Gott. K. ist ein Fremder dort (ein *Exilant*) und ersucht um Erlaubnis, permanent in dem Ort leben zu dürfen (der ist natürlich das *Königreich* – des Himmels, wenn Sie so wollen). Aber solange er mit dieser *hoffnungslosen* Aufgabe beschäftigt ist, hat er noch *Hoffnung*; und Camus behauptet (ganz zu Recht natürlich), dass er damit im Widerspruch zu sich selbst steht. Wenn die Situation hoffnungslos ist, hat man kein Recht auf Hoffnung. Camus zeigt auf, dass Amalia, das Mädchen, das empört Gottes unmoralischen Antrag zurückweist (die trügerische Verheißung ewiger Seligkeit im Himmel, wenn Sie es so auslegen wollen – aber da Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, ist anzunehmen, dass er in der Lage ist, auf ebenso vielfältige Weise unmoralisch zu sein wie der Mensch), die einzige Figur in *Das Schloss* ist, die gänzlich ohne Hoffnung ist (sie hat sich selbst auf ewig der göttlichen Gnade unwürdig erwiesen, indem sie sich weigerte, ihre Ehre preiszugeben – ihre intellektuelle Integrität, wenn Sie so wollen – in Seinem Namen); und sie ist es, der K. mit größter Vehemenz entgegentritt.

Camus wirft Kafka vor, das Absurde zu vergöttlichen (was natürlich einen absurden Gott hervorbringt – aber immer noch Gott, trotz alledem [oder vielmehr, genau *deswegen*; denn wenn Gott begreiflich wird, kann man nicht länger an ihn *glauben*, man *versteht* ihn, und damit ist der Fall erledigt]). *Der Prozess* dagegen empfiehlt sich Camus als vollkommen gelungenes Porträtieren des Absurden (dem würden Sie wohl zustimmen, nach Ihren letzten Briefen zu urteilen). In *Der Prozess* geht es K. nicht um Hoffnung (er trachtet nach nichts); er überlässt es seinem hoffnungsvollen Onkel (der danach trachtet, die Familienehre zu retten), mit dem Advokaten zu reden, während er selbst sich aus dem Staub macht, um sich mit den Mädchen des Advokaten zu amüsieren. In *Das Schloss* dagegen macht K. genau deswegen mit dem Barmädchen Liebe, weil sie Mätresse eines der Schlossbeamten ist und die Hoffnung auf einen Kommunikationskanal zum Schloss nährt. Es ist das Schloss, das K. haben will, nicht das Mädchen. In *Der Prozess* wehrt sich K. einfach gegen die Aufdringlichkeit eines irrationalen und kapriziösen Gottes, während er in *Das Schloss* diese sucht. In *Der Prozess* verteidigt sich K. gegen die Anklage des Existierens (aber das reicht nicht aus für einen Freispruch). In *Das Schloss* versucht K., die Autoritäten zu überzeugen, dass er *gerechtfertigt* ist zu existieren (aber die Autoritäten sind schwer zu überzeugen). Im ersten Fall bestreitet K. Gott, im zweiten bejaht er Gott. Aber in beiden Fällen *existiert* K.; und seine Existenz ist absurd.

Ich habe gerade ein Buch aus England bekommen, das Sie interessieren dürfte. Es ist Lord Balfours *Eine Studie der psychologischen Aspekte von Frau Willett als Medium und der Aussage der Kommunikatoren in Bezug auf Prozess*. Ich denke nicht, dass Sie irgendwelche Zweifel an Wiedergeburt haben, aber dieses Buch scheint ein ganz ungewöhnlich guter Beleg dafür zu sein; und die vielfältigen philosophischen Probleme, die diskutiert werden (zwischen den Lebenden und den Toten), sind selbst nicht gerade uninteressant. Insbesondere gibt es da eine Meinungsverschiedenheit zwischen Balfour (lebend) und Gurney (tot) über die Möglichkeit einer Spaltung in ein und derselben Persönlichkeit. Diese Meinungsverschiedenheit kann nur gelöst werden, wenn der Unterschied zwischen Person (*sakkāya*, *attā*) und Individuum (*puggala*) klar wird. (Dieser Unterschied, wie Sie sich sicher erinnern, wird in den *Notizen* erörtert.) Balfour bestreitet, dass eine Person, ein Selbst, gespalten werden kann, ohne dadurch *zwei* Personen, *zwei* Selbste (d.h. zwei ganz unterschiedliche Leute) zu werden. Gurney behauptet es. Balfour irrt sich aus dem richtigen Grund, Gurney hat Recht aus dem falschen Grund.*

Wenn Sie keine Möglichkeit zur Vervielfältigung der *Notizen* finden können, warum versuchen Sie es nicht einmal beim Kultusministerium, vielleicht sind sie der Sache wohlgesonnen (vorausgesetzt, sie lesen sie

nicht wirklich)? Ich muss allerdings eine tiefe Abneigung gestehen – die Sie vielleicht teilen? – die Hilfe von offiziellen (insbesondere regierungsnahen) Körperschaften in Anspruch zu nehmen. Wenn mich irgendjemand kraft seines Amtes anspricht, habe ich sofort das Verlangen, die Behörde, die er repräsentiert, zu attackieren. Meine ganze Sympathie gilt dem Iren, der wegen Verachtung des Gerichts zu fünf Schilling Strafe verurteilt wurde und den Magistrat bat, die Strafe auf zehn Schilling zu erhöhen. „Fünf Schilling", so erklärte er, „geben der Verachtung, die ich für dieses Gericht empfinde, nicht angemessen Ausdruck." […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Auf Seite 269 des Buches schrieb der Ehrw. Ñāṇavīra als Randbemerkung:}

Das ganze Durcheinander in diesem Kapitel rührt von der Unfähigkeit des *puthujjana* her, Persönlichkeit von *Individualität* zu unterscheiden. Persönlichkeit als „Selbst" ist unteilbar. Individualität ist so teilbar, wie man nur will, d.h. *innerhalb des Individuums*. Das Wort *individuell* schließt *innere* Unterteilung nicht aus; es bedeutet lediglich, dass man diese inneren Unterteilungen nicht als *Sammlung* von Individuen behandeln kann. („Individuum" steht im Gegensatz zu „Klasse".)

Vom Standpunkt des *puthujjana* aus sind Balfours Einwände gültig – „Selbst" lässt sich nicht in separate „Selbste" teilen … Dieses Paradox kann in der Sphäre des *puthujjana* nicht gelöst werden. Wenn Gurney Recht hat, dann nur, weil er tatsächlich Balfours Dilemma nicht verstanden hat …

## *Brief 33* — *7. September 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Gefühle der Furcht und Hilflosigkeit in Zeiten der Krankheit oder Gefahr sind sehr unangenehm, können aber auch sehr lehrreich sein. In solchen Zeiten kann man *bhavataṇhā*, Begehren nach Dasein, fast in Reinkultur sehen. Die Furcht ist keine Furcht vor irgendetwas Bestimmten (obwohl es das *zusätzlich* geben mag), sondern davor, dass man *aufhört zu sein*, und die Hilflosigkeit ist eine *absolute* Hilflosigkeit angesichts bevorstehender Vernichtung. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass diese Gefühle immer dann ihre Vorstellung geben werden, wenn man glaubt, sterben zu müssen (egal ob man tatsächlich stirbt oder nicht), und die Schlacht ist vielleicht schon halb geschlagen, wenn man auf derartiges vorbereitet ist.

Wenn man erst einmal weiß, dass solche Gefühle zu erwarten sind, kann man schnell entsprechende Maßnahmen ergreifen, wenn sie dann tatsächlich auftauchen, statt in einem Zustand der Verwirrung und des Entsetzens zu sterben.

Was ist die entsprechende Maßnahme? Die Antwort lautet Achtsamkeit. Man kann diese Gefühle nicht *verhindern* (außer, indem man ein *arahat* wird), aber man kann sich ihnen stellen, statt voller Panik vor ihnen zu fliehen. Lassen Sie sie kommen und versuchen Sie, sie zu *beobachten*; sobald sie sich beobachtet fühlen, neigen sie zum Verwelken und Verblassen und können sich erst wieder behaupten, wenn Sie nachlässig werden und nicht auf der Hut sind. Aber fortwährende Achtsamkeit ist nicht leicht und darum ist es am besten, sie so viel wie möglich zu üben, solange man noch am Leben ist. Erlebnisse, wie das Ihre, sind wertvolle Ermahnungen; sie erinnern uns an das, was man zu erwarten hat, und an die Notwendigkeit, den eigenen Tod zu *üben*, bevor man ihm tatsächlich gegenüber steht.

Die Passage aus dem Satipaṭṭhāna Sutta, die Sie zitieren, gibt ein *Beispiel* für die existenzialistische (d.h. reflexive oder phänomenologische) Haltung, aber ich zögere zu sagen, wie weitgehend sie eine ausdrückliche Stellungnahme dazu ist. Das Problem dabei ist, dass es sich um keine besonders leicht zu übersetzende Passage handelt. Die übliche Übersetzung, die sich in wichtigen Aspekten von der unterscheidet, die Sie mir geschickt haben, geht ungefähr so:

„Da ist der Körper", so ist in ihm die Achtsamkeit verankert, eben in dem Maße, wie es für Wissen und (angemessene) Achtsamkeit nötig ist. Und er verweilt unabhängig und hält sich an nichts in der Welt fest.[a] – M.10: I,56

Aber ich muss zugeben, dass ich diese Übersetzung zwar akzeptiere in Ermangelung einer besseren, aber ich bin nicht hundertprozentig überzeugt, dass sie korrekt ist. (Ich hatte früher eine Übersetzung, die ganz anders war als diese und die, die Sie mir geschickt haben, aber ich habe sie später wieder fallen gelassen.) Andererseits bin ich noch weitaus weniger überzeugt, dass der Pālitext, so wie er dasteht, die Übersetzung in Ihrem Brief zulässt. (Bedeutet *paṭissati* mehr als *sati*? Ich weiß es nicht.)

Die ganze Frage der Abhängigkeit von Sutta-Übersetzungen ist lästig. Es gibt bestimmte Leute, die dem, was ich am Anfang des Vorworts zu den *Notizen* dazu zu sagen habe, nicht beipflichten werden und mich für zu streng halten; dennoch halte ich daran fest – ich bin bereit, darüber zu streiten, ich Schlingel. Wenn Übersetzungen schon sein *müssen*, dann bitte zumindest wörtlich, und die Übersetzer sollen nicht ihren eigenen Senf dazu geben, als Versuch, die Dinge für den Leser leichter zu machen – das

macht sie nicht leichter. Aber manchmal wird man vom heutigen Herausgeber der Texte selbst in die Irre geführt, wenn er zu definitiv die Satzzeichen festlegt oder es versäumt, alternative Lesarten anzugeben. (Ein nettes Beispiel dafür finden Sie in einer Fußnote gegen Ende von EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA. Es geht darum zu entscheiden, ob *cetaṁ* nun *c'etaṁ* bedeuten sollte, „und dies", oder *ce taṁ*, „wenn das". Wenn Sie sich für das erste entscheiden, setzen Sie den Schlusspunkt an einer Stelle; wenn Sie sich für das zweite entscheiden, müssen Sie den Schlusspunkt an einer anderen Stelle setzen. Obwohl es in der generellen Bedeutung der Passage keinen Unterschied macht, lässt sich die Passage bei der zweiten Alternative flüssiger lesen. Aber der Herausgeber hat sich für *c'etaṁ* entschieden und den Punkt dementsprechend gesetzt. (Wenn er es bei *cetaṁ* belassen und den Schlusspunkt ganz weggelassen hätte, hätte er nicht so viel von meiner Zeit vergeudet.) Manchmal habe ich das Gefühl, man sollte die Originaltexte ganz ohne Satzzeichen wiedergeben und es dem Leser überlassen, die Sache zu entscheiden. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung*:

a. Das „nötige Maß" bedeutet, das Maß, das notwendig ist, um *arahattā* zu erlangen. Es besteht darüber hinaus keine Notwendigkeit, Achtsamkeit zu praktizieren, *nachdem* man das erlangt hat.

{Ein Vorschlag vom Herausgeber: „Oder ›Körper ist da‹, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben wie sie für ein gewisses Maß an Wissen und Gegen-den-Strich-Achtsamkeit (*paṭissati*) notwendig ist." *Paṭissati* taucht im Kanon an wenigen Stellen auf, aber immer im Zusammenhang mit den letzten Stadien der Praxis vor der Befreiung oder beim *arahat*.}

## *Brief 34* — *28. September 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich glaube, Sie sagten mir, dass Sie den Bertrand Russell* unlesbar fanden. So sollte es auch sein. Vor einiger Zeit baten Sie mich, Bücher zu empfehlen, aber weil ich den Kontakt zur heutigen Welt der Bücher ziemlich verloren habe und auch nicht weiß, was in Ceylon verfügbar ist, bin ich nicht in der Lage gewesen, Ihnen viele positive Hinweise zu geben. Aber zumindest kann ich Ihnen einen negativen Hinweis geben – lesen Sie nicht Russell, wegen seiner Philosophie schon gar nicht. Russells Einfluss (das soll heißen, in der englischsprachigen Welt) ist beträchtlich und fast gänzlich von Übel. Er akzeptiert den „wissenschaftlichen gesunden

Menschenverstand“ als Grundlage für sein Denken und genau das zu bekämpfen, habe ich in den *Notizen* keine Mühe gescheut.[a] Russells Philosophie ist wie der protzige Einband seines Buches – Flick- und Blendwerk. Das Beste an ihm sind noch seine wiederholten Eingeständnisse des Versagens, oft hart an der Grenze, wo er seine früheren Ansichten zu widerrufen und einen echten Schritt nach vorn zu tun scheint. Aber er ist zu fest im „wissenschaftlichen gesunden Menschenverstand“ verwurzelt. Erwägen Sie dieses Argument. Auf S.13 sagt er:

> Die Physik versichert uns, dass die Ergebnisse, die wir das „Wahrnehmen von Objekten“ nennen, am Ende einer langen Kausalkette stehen, die bei den Objekten beginnt, und nicht wahrscheinlich den Objekten ähneln, außer bestenfalls auf gewisse, sehr abstrakte Weise.

[Das können Sie mit PHASSA vergleichen, ab „Aber wenn (wie üblich) …“ bis zum Schluss.] Dann sagt Russell:

> Wir alle beginnen beim „naiven Realismus“, d.h. der Doktrin, dass die Dinge sind, was sie zu sein scheinen. Wir denken, dass Gras grün ist, Steine hart sind und Schnee kalt ist. Aber die Physik versichert uns, dass die Grünheit von Gras, die Härte von Steinen und die Kälte von Schnee nicht die Grünheit, Härte und Kälte ist, die wir von unserem eigenen Erleben her kennen, sondern etwas ganz anderes. […] Naiver Realismus führt zur Physik, und die Physik zeigt, wenn sie wahr ist, dass naiver Realismus falsch ist. Daher ist naiver Realismus, wenn er wahr ist, falsch; daher ist er falsch […] Diese Erwägungen rufen Zweifel hervor …

Ganz bestimmt rufen sie Zweifel hervor; aber Russell ist entweder nicht fähig oder nicht willens zu sehen, dass das Zweifelhafte die Wahrheit der Physik ist. Warum sieht er nicht, dass beim Herleiten der Physik vom naiven Realismus etwas seltsames passiert ist – dass etwas Ungerechtfertigtes eingefügt wurde oder etwas Wesentliches herausgefallen ist – das für die Nicht-Übereinstimmung verantwortlich ist? (Siehe RŪPA [B].) Indem er die Wahrheit der Physik *annimmt* (trotz massenhafter experimenteller Beweise, dass Physik manchmal falsch ist),[b] konstruiert er ein Paradox, dass „naiver Realismus, wenn wahr, falsch ist“, und fährt dann fort, 300 Seiten der Selbst-Mystifizierung zu schreiben.

Auf S.303 teilt er uns mit: „Es ist wahr, ich betrachte *Dinge* nicht als das Objekt der Untersuchung, weil ich sie für eine metaphysische Täuschung halte.“ Eine metaphysische Täuschung? Unsinn! *Dinge* sind im unmittelbaren Erleben gegeben und sobald wir in die Reflexion einsteigen, sind wir direkt gewahr, „Da sind Dinge“. (Was seinen Standpunkt betrifft, sie nicht

als das Objekt der Untersuchung zu betrachten, müssen Sie nur einen Blick auf den Anfang der Notiz zu FS werfen, um festzustellen, dass es dazu zwei Meinungen geben kann.) Das „Netto-Resultat“, behauptet Russell, „ist es, artikuliertes Zögern durch unartikulierte Gewissheit zu ersetzen.“ Wenn er behauptet hätte, artikulierte Gewissheit gegen unartikuliertes Zögern auszutauschen, wäre ich eher geneigt, ihm zuzustimmen.

*Crome Yellow* [c] dagegen ist, wie alle frühen Bücher von Huxley und auch seine späteren Bücher, wenn er gerade nicht mystisch ist oder versucht, die Welt neu zu konstruieren, instruktiv in seiner Destruktivität (auch wenn ich die Lektionen schon vor langer Zeit gelernt habe). Vielleicht ist Destruktivität (oder zumindest diese Art der Destruktivität) für den Westen notwendiger als für den Osten, weil der Westen mehr *denkt* als der Osten – er ist jedenfalls belesener, wogegen der Osten mehr *praktiziert* als der Westen – und folglich eine größere Ansammlung falscher Ansichten hat (ich spreche von Ethik). In meinem Fall musste mit Sicherheit erst eine ganze Menge Müll aus dem Weg geräumt werden, bevor ich anfangen konnte, mich der Buddhalehre zu nähern, und hier habe ich Huxley viel zu verdanken. Aber Huxleys spätere Werke sind immer mystischer und konstruktiver geworden, und dann schreibt er Unsinn. (Es ist erstaunlich, wie gute europäische Schriftsteller und Künstler herunterkommen, wenn sie sich in Amerika niederlassen.) Praktisch alles, was zum Beispiel von Mr. Propter in *After Many A Summer* gesagt wird, ist auf die eine oder andere Weise irreführend (er *spricht* von den Pālitexten, aber er *predigt* Mahāyāna.) […]

Aber zumindest schwingt Huxley in *After Many A Summer* keine Lobreden auf die Sinnlichkeit (d.h. Sex);[d] dagegen scheint es, dass in seinen letzten Büchern die Errungenschaft einer befriedigenden sexuellen Beziehung, zusammen mit chemischem Mystizismus, zu einem der höchsten Ziele erhoben wird, die es anzustreben gilt. Natürlich ist diese Idee nicht so ungewöhnlich: Die Ansicht scheint nicht nur in Ceylon weit verbreitet zu sein, dass ein Mann, wenn er nicht Mönch wird – buddhistischer oder ein anderer – verpflichtet ist zu heiraten. Das ist ein ziemlicher Irrtum. Die Buddhalehre ist da ganz eindeutig – eine befriedigende sexuelle Beziehung in den Grenzen der dritten Ethikregel (die allerdings mehr Spielraum lässt, als allgemein angenommen wird) ist zwar für einen *upāsaka* zulässig, landet aber auf einem schlechten dritten Platz. Wenn du kein *bhikkhu* sein kannst, sei ein *brahmacārī upāsaka*; wenn du das auch nicht schaffst, dann halte die dritte Ethikregel ein (am besten beschränke dich auf deine Ehefrau oder -frauen). Der Buddha verurteilt die Vorstellung *N'atthi kāmesu doso* – es ist nichts Verkehrtes an der Sinnlichkeit (A.III,114: I,266; Ud. VI,8: 17) – als falsche Ansicht, die die Friedhöfe anschwellen lässt, d.h. die immer wieder zu Geburt und Tod führt. Um *saṁsāra* zu entrinnen, muss

erst einmal diese Ansicht aufgegeben werden und dann die Sinnlichkeit selbst – ein leichtes oder schwieriges Unterfangen, je nach den Umständen, aber normalerweise schwierig. […]

Die Kommunikatoren in Willetts Aufzeichnungen waren Leute, die, als sie noch am Leben waren, die Society for Psychical Research ins Leben riefen.[e] Das ist zweifellos eher der Grund für ihr Interesse an dem Experiment, weniger dass wissenschaftliche Untersuchungen normaler Bestandteil der Existenz als entleibter Geist sind. Henry Sidgwick war der erste Präsident und Myers und William James (der amerikanische Psychologe, Bruder von Henry James) waren Präsidenten im Jahre 1900 bzw. 1894-1895. Gurney war ein frühes Mitglied. […] Die Gesellschaft ist noch aktiv.

Der Ehrw. Thera erwähnte die Kommunikationen, die er von seinem Bruder erhalten hatte, von denen sich eine auf mich zu beziehen scheint – ich stehe also zweifellos „unter Beobachtung", wie wahrscheinlich wir alle. Was die Geisterwesen** hier im Osten angeht, einer der Gründe, warum sie gerade hier sind, mag der im Ratana Sutta, Vers zwei (Sn.223) genannte sein, wo es heißt, dass Menschen ihnen bei Tag und Nacht Opfergaben (*balim̐*) darbringen. In bestimmten Sutta-Passagen bestärkt der Buddha die Laien darin, jenen Geisterwesen Opfergaben darzubringen, die in der Lage sind, sie zu empfangen. Ich denke, dies beinhaltet mehr als nur das Übertragen von Verdiensten. (Ich gebe niemals jemandem den Rat, den Geisterwesen *keine* materiellen Gaben zu opfern, sondern rate dazu, sich darüber klar zu sein, was man da tut. Geschenke, egal an wen, Mensch oder nicht, bringen Verdienst, aber führen nicht zu *nibbāna*. Und Geisterwesen gewähren sicherlich gelegentlich Schutz. Ich stimme da nicht mit der modernen skeptischen Tradition überein.)

Der Grund für meine (eingeschränkte) Zustimmung zu Selbst, als „ich, wie ich mich selbst kenne", war eher, eine *Nicht*-Zustimmung zu Myers Vorstellung von Selbst herauszustellen, als dem „Unterbewussten", das schon *laut Hypothese* außer Reichweite ist für das, was sie etwas verunglückt „bewusstes Wissen" nennen – womit sie reflexives Gewahrsein meinen. Ich will auf gar keinen Fall den Eindruck vermitteln, dass Balfour das Problem des „Selbst" gelöst hat – da er *puthujjana* ist, hat er keine Ahnung, wovon er redet, wenn er vom „Selbst" spricht. Aber wenn ich gefragt würde, „Was ist die normale Bedeutung des Wortes *attā* in den Suttas?", würde ich erwidern, „Es bedeutet mich, wie ich mich im Vorgang der Reflexion erkenne", würde dann aber hinzufügen, dass dies nicht im Geringsten eine Antwort auf die Frage ist, „Was ist ›Selbst‹?" (Siehe ATTĀ, erster Absatz.) […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. In diesem Zusammenhang: Auch wenn Sie die Notiz zu Fundamentaler Struktur vielleicht ebenso unlesbar finden mögen wie Russell, gibt es vielleicht jene, die philosophisch professioneller geartet sind als Sie, die es zwar fertigbringen, Russell zu lesen, aber trotzdem mit ihm und allem, was sein Denken mit sich bringt, unzufrieden sind. Möglicherweise stellen sie fest, dass die Notiz zu FS etwas ganz, ganz anderes und gewiss etwas ästhetisch Befriedigenderes anbietet. (Ich schmeichle mir selbst damit, dass die Notiz zu FS eine Menge auf wenigen eleganten Seiten zu sagen hat. Nicht jeder wird dem zustimmen, aber zumindest denke ich nicht, dass mich irgendjemand der Weitschweifigkeit bezichtigen kann.)

b. Russell gesteht andernorts zu, dass Physik niemals mehr als nur *wahrscheinlich* wahr sein kann, was bedeutet, dass es keinen *logischen* Grund gibt, warum sie nicht manchmal falsch sein sollte. Aber der „wissenschaftliche gesunde Menschenverstand" ist ein Akt des Glaubens, dass Physik *tatsächlich* immer wahr ist und experimenteller Beweis des Gegenteils nicht ausreicht, diesen Glauben zu erschüttern.

c. Das Haus, das in dem Buch beschrieben wird, existiert wirklich: Es ist Beckley (Park) nahe Oxford. Der verstorbene Ehrw. Ñāṇamoli Thera kannte die Leute, die dort wohnen, und war gelegentlich zu Besuch. (Ich habe sie einmal in London getroffen und fand sie weit weniger interessant als Huxleys Figuren. Wir spielten Bridge.)

d. Natürlich ist es *auch* Sinnlichkeit, Beethoven zu hören, aber wenn Sie „Sex" gesagt haben, haben Sie bereits alles gesagt. Ein Mann, der Sex aufgeben kann, kann Beethoven aufgeben.

e. Ich habe gerade per Zufall festgestellt, dass sowohl die Pāli Text Society, wie auch die Society for Psychical Research 1882 gegründet wurde. Diese unternehmungslustigen Viktorianer!

{* Es geht um das Buch *An Inquiring Into Meaning and Truth.*

** Auf englisch *spirits.* Aus dem Zusammenhang wird klar, dass der Ehrw. Ñāṇavīra damit Wesen aus den *deva*-Bereichen meint. Der etwas ungebräuchliche Begriff „Geisterwesen" soll eine Abgrenzung sein zu den Begriffen „Geister" (*peta*) und „Geistwesen" (Wesen aus den *arūpa*-Bereichen), die hier nicht gemeint sind.}

## *Brief 35* *3. November 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

zu Kafkas *Prozess* scheint mir, wie ich schon bei früherem Anlass bemerkte, dass das Verbrechen, dessen K. angeklagt ist, das *Existieren* ist, und dass deshalb die Anklage nie explizit erhoben wird. Jeder *existiert* und es wäre lächerlich, den einen dieses Verbrechens anzuklagen, aber nicht den nächsten. Aber nicht jeder fühlt sich des Existierens *schuldig*; und selbst jene, die sich schuldig fühlen, sind sich nicht immer im Klaren, *wessen* sie sich schuldig fühlen, weil sie alle anderen Menschen, die *ebenfalls* existieren, im Zustand seliger Unschuld durchs Leben gehen sehen. Die Anklage des Verbrechens des Existierens kann nicht gegen jene durchgebracht werden, die mit ihrer Unschuld einverstanden sind (denn gerichtliche Aburteilung wäre mehr als sinnlos, wenn der Angeklagte seine Schuld nicht anerkennt), und sie kann auch nicht gegen jene durchgebracht werden, die ihre Schuld anerkennen, aber nicht damit einverstanden sind, dass sie des *Existierens* schuldig sind (denn gerichtliche Aburteilung verfehlt ihre beabsichtigte Wirkung, wenn der Angeklagte zwar schuldbewusst ist, aber glaubt, dass die Anklage gegen ihn falsch gefasst wurde). Um eine Überführung zu gewährleisten, muss es sich also einfach um eine Anklage der Schuld handeln; und so ist es tatsächlich in *Der Prozess*:

> „Ja“, sagte der Gerichtsdiener, „es sind Angeklagte, alle die Sie hier sehen, sind der Schuld Angeklagte.“ „Wirklich!“ sagte K. „Dann sind es ja meine Kollegen.“ (S. 58)

Und diese Anklage der Schuld kann ganz offensichtlich nur gegen jene erhoben werden, die der Schuld schuldig sind, und nicht gegen jene, die sich des Existierens *nicht* schuldig fühlen. Aber wer fühlt sich des Existierens schuldig? Nur wer in einem Vorgang der *Reflexion* beginnt, sich seiner Existenz *gewahr* zu werden, und sieht, dass sie in sich nicht zu rechtfertigen ist. Er ahnt (zweifellos nur dunkel, am Anfang), dass er, wenn er aufgefordert wird, Rechenschaft über sich selbst abzulegen, unfähig ist, das zu tun. Aber wer fordert ihn auf, Rechenschaft über sich selbst abzulegen? In *Der Prozess* ist es das mysteriöse und teilweise korrupte hierarchische Gericht; in Wirklichkeit ist er es selbst in seinem Vorgang der Reflexion (der auch hierarchisch geordnet ist). *Der Prozess* repräsentiert also eine Rechtssache, die ein Mensch gegen sich selbst vorbringt, wenn er sich selbst fragt: „Warum existiere ich?“ Aber die Menschen der breiten Masse stellen sich diese Frage *nicht*; sie sind auf ihre schlichte Art ganz zufrieden, die Dinge einfach als selbstverständlich hinzunehmen und sich nicht mit unbeantwortbaren Fragen zu quälen – Fragen, die sie in der Tat kaum zu stellen imstande sind. K.s Vermieterin, eine einfache Frau, erörtert mit K. seine Verhaftung und sagt:

> „Sie sind zwar verhaftet, aber nicht so wie ein Dieb verhaftet wird. Wenn man wie ein Dieb verhaftet wird, so ist es schlimm, aber diese Verhaftung –. Es kommt mir wie etwas Gelehrtes vor, entschuldigen Sie, wenn ich etwas Dummes sage, es kommt mir wie etwas Gelehrtes vor, das ich zwar nicht verstehe, das man aber auch nicht verstehen muss.“ (S.22)

K. steht also unter Arrest, *aber er hat sich selbst verhaftet.* Das hat er getan, einfach indem er eine reflexive Haltung sich selbst gegenüber eingenommen hat. Es steht ihm vollkommen frei, wenn er das wünscht, sich selbst auf freien Fuß zu setzen, indem er einfach aufhört zu reflektieren. „Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entlässt dich, wenn du gehst.“ (der Geistliche auf Seite 189.) Aber steht es K. frei zu *wünschen*, sich selbst auf freien Fuß zu setzen? Wenn ein Mensch begonnen hat zu reflektieren, seine Schuld zu erkennen, steht es ihm dann noch frei sich zu *entscheiden*, zu seinem früheren Zustand der Gnade zurückzukehren? Wenn er erst einmal die Frucht vom Baum der reflexiven Erkenntnis gegessen hat, hat er seine Unschuld verloren,[a] und wird aus dem irdischen Paradies mit seinen schlichten Freuden vertrieben. Nachdem er die schuldigen Vergnügen des Wissens gekostet hat, kann er jemals zur Unschuld zurückkehren wollen? Kann er sich, in den Begriffen von *Der Prozess*, eine „wirkliche Freisprechung“ von der Schuld erwirken oder hat sein Fall eine fatale Faszination für ihn?

> „Bei einer wirklichen Freisprechung sollen die Prozessakten vollständig abgelegt werden, sie verschwinden gänzlich aus dem Verfahren, nicht nur die Anklage, auch der Prozess und sogar der Freispruch sind vernichtet, alles ist vernichtet.“ (S.136)

„Wirkliche Freisprechung“ ist mit anderen Worten ein völliges Vergessen, nicht nur der eigenen tatsächlich stattgefundenen Reflexionen, sondern auch der Tatsache selbst, dass man überhaupt jemals reflektiert hat – es ist ein komplettes Vergessen der eigenen Schuld. Solange man sich erinnert reflektiert zu haben, reflektiert man weiter, wie bei einer Sucht; und solange man weiter reflektiert, behält man seine Schuld in Sichtweite; denn es ist so, dass das Gericht – der eigene reflexive Inquisitor – „dass das Gericht, wenn es einmal anklagt, fest von der Schuld des Angeklagten überzeugt ist“, und „niemals ist das Gericht davon abzubringen.“ (S.128f) *Überhaupt* zu reflektieren heißt, die eigene Schuld zu entdecken. Ist es dann möglich, eine „wirkliche Freisprechung“ zu bekommen, sich zu entscheiden, das *Reflektieren* zu verlernen? „Unzählbare Prozesse habe ich in wichtigen Stadien angehört und, soweit sie sichtbar sind, verfolgt, und – ich muss es zugeben – nicht einen einzigen wirklichen Freispruch erlebt.“ (Titorello auf Seite 132) Nein, was die Theorie auch immer sagen mag, *in der Praxis* kann man, wenn man von der Schuld erst einmal gekostet hat,

die Reflexion nicht mehr verlernen und zur Unschuld der Unmittelbarkeit, der Unschuld eines Kindes zurückkehren.

Bestenfalls kann man, um den unvermeidlichen Urteilsspruch – „schuldig ohne mildernde Umstände" – abzuwehren, entweder „scheinbare Freisprechung" (S.135) anstreben, bei der das Gewahrsein der eigenen grundlegenden Schuld durch behelfsmäßige Argumente zeitweise unterdrückt wird, aber von Zeit zu Zeit in Krisenmomenten akuter Verzweiflung wieder aufflackert, oder „Verschleppung" (S.136), wobei man eine Haltung des „Glaubens der Unaufrichtigkeit" sich selbst gegenüber einnimmt, man sozusagen die eigene Schuld (der man ständig gewahr ist) als „unbedeutend" betrachtet und sich dadurch weigert, die Verantwortung dafür zu übernehmen.

K. ist allerdings nicht geneigt, eines dieser Hilfsmittel auszuprobieren, und scheint eher gewillt zu sein, die Angelegenheit zur Entscheidung zu bringen. Er entlässt seinen Advokaten als nutzlos – vielleicht repräsentiert der Advokat in *Der Prozess* die professionellen Philosophen dieser Welt – und macht sich daran, seine eigene Verteidigung zu organisieren. Zu diesem Zweck rekrutiert er Helfer, insbesondere Frauen, die er vielleicht als Tor zum Göttlichen betrachtet. […] Diese Absicht ist ganz klar mystisch und wird in *Der Prozess* gebrandmarkt. „Du suchst zu viel fremde Hilfe", sagte der Geistliche missbilligend, „und besonders bei Frauen. Merkst du denn nicht, dass es nicht die wahre Hilfe ist?" (S.180)

In *Das Schloss* dagegen benutzt K. Frauen, um sich Zutritt zum Königreich des Himmels zu verschaffen, vielleicht mit einiger Wirkung; aber in *Das Schloss* ist Schuld der Beweis für die Existenz Gottes und je schuldiger man ist, desto besser sind die Chancen, die Gunst des Schlosses zu erlangen (daher weist Amalia empört die Annäherungsversuche eines der Schlossherren zurück und wird prompt von der Göttlichen Gnade abgeschnitten, worauf sich ihre Schwester Olga mit dem niedrigsten Schlossdiener prostituiert, in der Hoffnung, diese zurückzugewinnen).

Die Aufgabe in *Der Prozess* ist es, mit sich selbst ins Reine zu kommen, ohne sich auf andere Leute zu verlassen; und obwohl wir mit K. und den anderen Angeklagten sympathisieren mögen, in ihrem Bestreben, sich vor dem Gericht freizusprechen, ist doch das Gericht tatsächlich im Recht und K. und die anderen sind im Unrecht. Es gibt drei Arten von Personen in *Der Prozess*: (I) die unschuldige (d.h. unwissende) Masse der Menschheit, die nicht in der Lage ist zu reflektieren und so ihrer Schuld gewahr zu werden, (II) die (selbst-)angeklagten, die schuldig und dieser Tatsache dunkel gewahr sind, aber sich weigern, sich dies einzugestehen, und alles in Bewegung setzen, um den unvermeidlichen Urteilsspruch hinauszuzögern (der kriecherische Herr Block aus Kapitel VIII zum Beispiel, der

nicht weniger als sechs Advokaten hat und dem es gelungen ist, seinen Fall schon fünf Jahre hinauszuziehen), und (III) den (selbst-)verurteilten Menschen, der sich wie K. im letzten Kapitel der bedrückenden Wahrheit stellt und die Konsequenzen akzeptiert.

> „Das einzige, was ich jetzt tun kann, ist, bis zum Ende den ruhig einteilenden Verstand behalten. Ich wollte immer mit zwanzig Händen in die Welt hineinfahren und überdies zu einem nicht zu billigenden Zweck. Das war unrichtig. Soll ich nun zeigen, dass nicht einmal der einjährige Prozess mich belehren konnte? Soll ich als ein begriffsstutziger Mensch abgehen?“ (S.192)

Für den reflexiven Menschen, der bei klarem Verstand bleibt, gibt es nur ein Urteil – „schuldig“ – und nur eine Strafe – den Tod. K.s Tod in *Der Prozess* ist der Tod weltlicher Hoffnung; er ist die unmittelbare Konsequenz des aufrichtigen Anerkennens, dass die eigene Existenz schuldig ist (dass sie sozusagen ungerechtfertigt ist); und diese Vollstreckung des Todesurteils an der Hoffnung ist tatsächlich der unvermeidliche Schluss zu *Der Prozess*. Ich glaube, Sie sagten mir, dass Sie K.s Tod als aufgesetztes und gekünsteltes Ende des Buches empfinden, das einen offenen Schluss hätte haben sollen. Das trifft sicherlich auf Block zu, der ganz deutlich nicht die moralische Stärke besaß, sich den Tatsachen zu stellen. Block hätte sich niemals zum Tode verurteilt (d.h. zu einem Leben ohne Hoffnung) und ihn durch ein göttliches Machtwort hinrichten zu lassen, wäre sinnlos gewesen. Aber bei K. war es anders: So wie er sich selbst verhaftet hatte, als er reflexiv wurde, so musste er sich auch selbst hinrichten, indem er seine Schuld zugab; und weiter kann man nicht gehen – nämlich in Richtung Verstehen – ohne die Lehre des Buddha.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Man beachte die Zweideutigkeit, den Doppelsinn dieses Wortes *Unschuld*, so nah bei *Unwissen*, so wie *Schuld* und *Wissen* manchmal beinahe Synonyme sind. Nachdem Adam und Eva den Apfel gegessen hatten, *wussten* sie, dass sie nackt waren, und *sie schämten sich*.

*Die Ehrwürdigen Ñāṇavīra, Ñāṇamoli (?) und Ñāṇavimala*

# *3. Reaktionen auf die* Notizen zu Dhamma *(1963 bis 1964)*

{Der folgende Brief wurde in der Island Hermitage verfasst, wo sich der Ehrw. Ñāṇavīra für einige Tage aufhielt, unter anderem zum Zeitung lesen. In der Zwischenzeit hatte Herr Samaratunga 250 hektografierte Exemplare der *Notizen zu Dhamma* weltweit in Umlauf gebracht, zusammen mit einem Anschreiben, das um Stellungnahme zur Vorbereitung einer eventuellen späteren Druckversion bat.}

*Brief 36* *6. November 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich freue mich zu hören, dass alle Exemplare an die aufgelisteten Adressen verschickt worden sind. Jetzt können wir uns zurücklehnen und abwarten, welche Wirkung das Buch hat. (Ich habe in den Zeitungen gelesen, dass in Ceylon in den letzten ein, zwei Tagen ein Erdbeben registriert wurde, aber vielleicht sind wir nicht zu der Annahme berechtigt, dafür verantwortlich zu sein.) Wenn ich nur einen Leser haben sollte, der daraus einen Nutzen zieht, werde ich zufrieden sein. Manche werden so einiges in den *Notizen* recht ungenießbar finden – aber schließlich wurden sie nicht geschrieben, um nach dem Geschmack der Leute zu geraten.

Was ich in meinem letzten Brief über K.s Gründe für die Rekrutierung insbesondere von Frauen als Hilfe in seinem Fall sagte – nämlich, dass er sie vielleicht als „Tor zum Göttlichen" betrachtete – das geht zu weit. Es trifft wohl in *Das Schloss* zu, wo K. Gottes Gnade sucht; aber in *Der Prozess* versucht K. einfach nur, seine eigene Existenz zu rechtfertigen, und seine Beziehungen zu Frauen gehen nicht darüber hinaus. Hier ist eine erhellende Passage von Sartre:

> Während wir, bevor wir geliebt wurden, beunruhigt waren von dieser ungerechtfertigten, nicht zu rechtfertigenden Protuberanz, die unsere Existenz war, während wir uns als „zu viel" fühlten, fühlen wir jetzt, dass diese Existenz in ihren kleinsten Einzelheiten von einer absoluten Freiheit übernommen und gewollt wird [d.h., von der Person, die uns liebt][a], deren Bedingung sie gleichzeitig ist [weil es unsere Existenz ist, die unseren Liebhaber interessiert][a] – und dass wir uns selbst samt unserer eigenen Freiheit wollen. Das ist der Grund für die Liebesfreude, wenn sie existiert: uns gerechtfertigt fühlen, dass wir existieren. (*EN*, S.439/*S+N*, S.649f)

In *Der Prozess* trachtet K. also danach, Frauen zu benutzen, um das dafür empfängliche Gericht zu beeinflussen. („Zeig dem Untersuchungsrichter eine Frau in der Ferne, und er überrennt, um nur rechtzeitig hinzukommen, den Gerichtstisch und den Angeklagten." – S.180) Mit anderen Worten, K. versucht, seine Selbstanklagen der Schuld zum Schweigen zu bringen, indem er sich der Frauen bedient (was tatsächlich den Effekt hat, seine Schuldgefühle – zeitweilig – zu unterdrücken, indem es seine Existenz gerechtfertigt erscheinen lässt). Aber K. wird gesagt – oder vielmehr sagt er es sich selbst – dass diese Art der Verteidigung radikal unzuverlässig ist (nach Dr. Axel Munthes Ansicht endet die Liebe eines Mannes, wenn er das Mädchen heiratet). Und tatsächlich zeigt Sartres detaillierte Analyse der Liebesbeziehung nur allzu deutlich deren prekäre und widersprüchliche Struktur.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Text in Klammern von mir.

## *Brief 37* — *14. November 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich bin jetzt zurück in Būndala, bewaffnet mit einigen gewichtigen Autoritäten, die eventuellen Erwiderungen Gewicht verleihen können, die ich vielleicht auf Kommentare zu den *Notizen* abgeben muss. Gelehrte Einwände verlangen in der Regel nach gelehrten Erwiderungen und eine Salve von Passagen von etwa Seite 650 irgendeines bedrohlich aussehenden Werkes kann recht wirkungsvoll sein. Aber gelehrte Einwände sind eigentlich ein Missverständnis, da *Notizen* … gar kein gelehrtes Buch ist (was allerdings nicht heißen soll, dass es ein leichtes Buch ist); und die intelligenteren Einwände, die vielleicht erhoben werden, können nicht einfach durch Berufung auf Autorität beantwortet werden. Gelehrte Einwände müssen sicherlich beantwortet werden; aber der dringlichere persönliche Einwand ist es, der eher der Mühe wert ist. Aber wird es überhaupt mehr als nur höfliche Kenntnisnahme geben?

Der Ehrw. Thera bemerkte, wenn Studenten die *Notizen* verwenden, um sich auf ihre Examen vorzubereiten, werden sie mit Sicherheit durchfallen. Das ist natürlich absolut wahr; und ich wäre in der Tat entsetzt, wenn ich herausfinden würde, dass die *Notizen* als Lehrbuch für den Schul- oder Universitätsbetrieb zugelassen würden. Ich habe die *Notizen*, akademisch gesprochen, so unattraktiv wie möglich gemacht; und es ist

kaum vorstellbar, dass jemand so pervers sein könnte und sie seinen Schülern zum Auswendiglernen aufgeben würde. Nein – sie sollen bei *citta-vīthi* bleiben, was zwar völlig sinnlos ist, aber als Examensthema hervorragend geeignet.

Ich habe mit Korrekturen und Erweiterungen zu den *Notizen* im Kohledurchschlag angefangen. Zum Glück sind die Korrekturen ganz geringfügig und es geht nur um solche Dinge wie Stilfehler oder grammatische Ausrutscher; aber die Erweiterungen sind substanzieller und machen die Dinge klarer, so hoffe ich. Sicherlich werde ich damit weitermachen, so wie sie mir einfallen.

Mein genereller Eindruck so weit ist, dass NA CA SO die meiste Aufmerksamkeit auf sich zieht. Das ist vielleicht verständlich, denn wenn einem gesagt wird, dass der Buddha ein „Selbst" ablehnt (eine irreführende Aussage), aber Wiedergeburt behauptet, stellt sich ganz natürlich die Frage: „Aber wer wird dann wiedergeboren?" Und die Antwort darauf kommt wie am Schnürchen: *Na ca so na ca aññ̊o*, „weder er (selbst), noch ein anderer." Und die Folge ist, jeder nimmt an, dass diese berühmte (und gefällige) Phrase der Schlüssel zur gesamten Buddhalehre ist. Es muss daher als ein ziemlicher Schock kommen – fast schon als Skandal – wenn man feststellt, dass sie von einem *bhikkhu* kritisiert wird, dessen Verstand zu bezweifeln sich bislang niemand veranlasst sah. Es gibt wohl kaum ein einziges populäres Buch über Buddhismus, das es versäumt, diese Phrase zu zitieren – viele davon scheinen anzunehmen, dass sie in den Suttas zu finden ist (zumindest weisen sie nicht darauf hin, dass sie *nicht* in den Suttas zu finden ist).

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 38* — *18. November 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

die Tatsache, dass ein Exemplar der *Notizen* an Sie zurückgeschickt worden ist, ist wirklich kein Grund zur Verzweiflung. Wenn es auch in diesem Fall schlicht auf einem Missverständnis zu beruhen scheint, ist es vorstellbar, dass jemand sein Exemplar als Geste einer starken Missbilligung des Inhalts zurückschicken könnte. Das würde zumindest zeigen, dass er das Buch gelesen und auch, dass er genug davon verstanden hat, um eine starke Reaktion hervorzurufen. Und das ist wirklich mehr, als wir von der Mehrheit der Empfänger erhoffen können. Ja, selbst wenn die gesamte Auflage mit Schimpf und Schande zurückgeschickt würde, könnten wir

uns selbst dazu beglückwünschen, eine so tiefgreifende Wirkung erzielt zu haben – und denken Sie daran, Hass und Liebe liegen dicht beieinander. Aber ich fürchte, das Buch wird „sehr geschätzt" aber nicht „sehr gelesen" werden. (Und schließlich, wenn die Leute tatsächlich anfangen, ihre Exemplare zurückzuschicken, werden wir sie an einen komplett neuen Satz von Empfängern verschicken können.)

Ich finde es ein wenig entmutigend, dass in nicht weniger als vier Reaktionen der Titel des Buches mit „Notizen *zum* Dhamma" wiedergegeben wird. Bei dieser Unbekümmertheit in einer so offensichtlichen Sache frage ich mich, ob es wirklich die Mühe wert ist, vielleicht einen ganzen Vormittag an einem einzigen Satz zu arbeiten, um ihn genau richtig zu treffen, mit dem nötigen und ausreichenden Grad an Einschränkung, nicht zu viel und nicht zu wenig, um gegen jede mögliche Fehlinterpretation gewappnet zu sein. Wenn die Leser anfangen, Wörter nach eigenem Gutdünken hinzuzufügen oder wegzulassen, scheint all dies vergebliche Mühe zu sein (abgesehen natürlich von der Genugtuung, einen wirklich widerspenstigen Satz dahin zu bekommen, die beabsichtigte Aussage präzise auszudrücken – aber das ist schließlich mindestens schon das halbe Schreibvergnügen).

Palinurus ist Cyril Connolly, der während des letzten Krieges das bewusst intellektuelle Magazin *Horizon* herausgab. […] Connolly ist von Interesse als besonders artikuliertes und lesbares Beispiel des verzweifelnden modernen europäischen Intellektuellen (Camus war ein weiteres). Er hat allen Glauben an Religion verloren (seine Ideen über das Dhamma, das er mit dem Christentum in einen Topf wirft, sind ziemlich daneben) und doch sieht er keine Hoffnung außerhalb der Religion. Connolly, der genauso kultiviert wie Huxley ist, fehlt Huxleys missionarischer Eifer zur Rettung der Menschheit (im bescheidenen Maßstab) durch Mystizismus für die wenigen und Meskalin für die Massen und folglich sieht er für sie nichts anderes als die Fortsetzung des „Buch-Bett-Bad-Verteidigungssystems". Und schließlich hat Europa wirklich nichts besseres als Verzweiflung anzubieten, zusammen mit einer Anzahl kunstvoller und ziemlich wirksamer – aber strikt vorübergehender – Maßnahmen zur Verhüllung der Verzweiflung. Die einzig dauerhafte Verteidigung gegen Verzweiflung – *sīla-samādhi-paññā* – ist im Westen ziemlich unbekannt (Und leider, leider! Sie wird auch im Osten langsam unbekannt.)

Sie haben sicher gemerkt, dass meine Interpretation von *Der Prozess* als Bericht über einen Menschen, der an einem bestimmten Punkt in seinem Leben plötzlich fragt, warum er existiert und dann verschiedene mögliche Rechtfertigungen seiner Existenz erwägt, bis er sich schließlich ehrlich eingestehen muss, dass es *keine* Rechtfertigung gibt, dem entspricht, was ich im Vorwort zu den *Notizen* gesagt habe:

> Jeder Mensch ist in jedem Augenblick seines Lebens in eine ganz bestimmte konkrete Situation verwickelt, in einer Welt, die er normalerweise als selbstverständlich hinnimmt. Aber irgendwann einmal geschieht es, dass er zu denken beginnt. Er wird sich dunkel bewusst, dass er im ständigen Widerspruch mit sich selbst und mit der Welt, in der er existiert, steht.

*Der Prozess* beschreibt, was mit einem Menschen passiert, wenn er anfängt nachzudenken: Früher oder später verurteilt er sich selbst als nicht gerechtfertigt, und dann beginnt die Verzweiflung (K.s Hinrichtung, die Exekution der Hoffnung, ist der Anfang der Verzweiflung – und von da an ist er ein toter Mann, wie Connolly oder Camus und so viele andere intelligente Europäer, und was er auch anstellen mag, er kann es nie mehr so recht vergessen). Erst an diesem Punkt beginnt die Buddhalehre Sinn zu machen. Aber man muss daran denken, dass für Connolly und die anderen der Tod am Ende dieses Lebens der endgültige Tod ist. Und die Hölle der Verzweiflung, in der sie leben, wird in ein paar Jahren zu Ende sein – warum also sollten sie ihre Zerstreuungen aufgeben, da doch, wenn die Dinge allzu schlimm werden, eine Kugel durch den Kopf genügt? Erst wenn man versteht, dass der Tod am Ende dieses Lebens *nicht* das endgültige Ende ist, wird das Befolgen der Buddhalehre nicht mehr als eine Beliebigkeit, sondern als Notwendigkeit gesehen. Europa weiß nicht, was es *wirklich* heißt zu verzweifeln.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 39* — *23. November 1963*

*Lieber Dr. de Silva,*

Kierkegaards Einstellung zu seinen Büchern war, dass niemand kompetent war, sie zu rezensieren, außer ihm selbst – wozu er dann tatsächlich auch überging; seine späteren Werke enthalten Besprechungen seiner früheren. Ich habe ziemlich dieselbe Einstellung zu den *Notizen*.

Der letzte Abschnitt in den *Notizen* – FUNDAMENTALE STRUKTUR – ist wirklich ein bemerkenswert elegantes Stück Arbeit, fast ganz unabhängig erdacht und auch – gut möglich – korrekt. Ich muss das selbst sagen, weil es höchst unwahrscheinlich ist, dass irgendjemand sonst es tun wird. Es ist kaum anzunehmen, dass irgendjemand irgendetwas damit anfangen kann. Der Grund, warum ich es nicht weglassen will, ist in erster Linie, dass es eine formale Demonstration gewisser struktureller Besonderheiten liefert (Absicht und Reflexion zum Beispiel), auf die in den voranstehenden Teilen

der *Notizen* immer wieder Bezug genommen wird. Und insofern die Demonstration vorhanden ist, können diese Merkmale (deren Existenz in gewissen Kreisen gerne ignoriert wird) nicht einfach als Fiktion von der Hand gewiesen werden. Außerdem erweckt es immer Vertrauen in einen Autor, wenn dieser ein paar Seiten unverständlicher Berechnungen am Ende seines Buches hat.

Ich danke Ihnen, dass Sie hoffen, dass ich in guter Verfassung bin; und ich wäre nur zu froh, wenn ich Ihnen den Gefallen tun könnte. Aber ach! Tatsache ist, dass es mir im Großen und Ganzen geht wie zuvor. Die lästige erotische Stimulation hält nach wie vor an. Die Moral bleibt eher prekär. Ich muss die ominöse Tatsache anerkennen, dass ich jetzt alle Hoffnung aufgegeben habe, in diesem Leben noch weitere Fortschritte zu machen.

Das bedeutet, mein Grund zum Weiterleben hängt mehr oder weniger von äußeren Umständen ab (gegenwärtig hauptsächlich Geschäftigkeit der ein oder anderen Art im Zusammenhang mit den *Notizen* oder ein gelegentlicher Glücksfall in Form eines interessanten Buches). Und all diese äußeren Dinge sind höchst unsicher. Wenn sie gehen (und das kann jederzeit geschehen), bleibt mir kein sehr guter Grund zum Weiterleben und ein recht guter zum Aufhören. Allerdings verursacht mir diese Situation keine schlaflosen Nächte; und wirklich – niemand wird über meine Abwesenheit weniger bekümmert sein als ich selbst.

Jedenfalls hat meine gegenwärtige Situation einen großen Vorteil: Sie gibt mir die Freiheit, das zu sagen, was ich für notwendig halte, ohne Sorge, ob ich mich bei dem Vorgang unbeliebt mache. Unglücklicherweise scheint jedoch rückhaltlose Offenheit zum Thema des Dhamma in Ceylon ganz und gar keine Unbeliebtheit hervorzubringen – eher im Gegenteil. Ein bestimmter Ehrwürdiger Thera, der ein Exemplar der *Notizen* erhalten hat – die Punkt für Punkt fast alles in einer seiner Veröffentlichungen verwerfen – hat eine liebenswert inkonsistente Lobeshymne auf die *Notizen* geschrieben, Herrn Samaratungas Pläne zur Drucklegung gutgeheißen und Namen von Leuten angegeben, denen man sie gut schicken könnte. (Der Punkt ist natürlich, dass er sein Buch nicht aus überzeugtem Herzen geschrieben hat, sondern einfach in Übereinstimmung mit der etablierten Tradition – und, ich darf wohl sagen, das hat er sehr kompetent gemacht. Und nachdem er in der Anonymität der Tradition sicher ist, hat er nicht das Gefühl, das die *Notizen* ihn persönlich etwas angehen.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 40* *24. November 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich war besonders erfreut über Ihren letzten Brief, weil er offenbar zeigt, dass Sie etwas mit den *Notizen* anfangen können – und das wiederum bedeutet, dass es mir zumindest so weit gelungen ist, die *Notizen* verständlich zu gestalten. PHASSA, worauf Sie sich insbesondere beziehen, ist keinesfalls der leichteste Beitrag in dem Buch; und obwohl Sie nicht angeben, inwieweit die Fußnoten für Sie verständlich sind, ist es bereits ein beträchtlicher Fortschritt, dass Sie begriffen haben, dass „Kontakt" in erster Linie „eine Vereinnahmung durch ein falsch aufgefasstes Selbst" ist, (um Ihre eigenen Worte zu benutzen). Als Kontrast dazu, hier die Darstellung von „Kontakt" des Milindapañha:

- Ehrwürdiger Nāgasena, was ist Kontakt?

- Großer König, Kontakt ist der Vorgang der Berührung.

- Gib mir ein Gleichnis.

- Es ist gerade so, Großer König, als wenn zwei Widder miteinander kämpften. Das Auge ist mit dem einen Widder zu vergleichen, Form mit dem anderen und Kontakt mit ihrem Zusammentreffen.

- Gib mir noch ein Gleichnis.

- Es ist gerade so, Großer König, als wenn zwei Hände zusammenklatschten. Das Auge ist mit der einen Hand zu vergleichen, Form mit der anderen und Kontakt mit ihrem Zusammenklatschen.

- Gib mir noch ein Gleichnis.

- Es ist gerade so, Großer König, als wenn zwei Zimbeln zusammen geschlagen werden. Das Auge ist mit der einen Zimbel zu vergleichen, Form mit der anderen und Kontakt mit dem Zusammenschlagen der beiden.

- Du bist weise, Ehrwürdiger Nāgasena.

Eine bewundernswerte Demonstration, wie man eine Schwierigkeit erläutert, indem man sie weglässt! Kann man sich da wundern, dass der Milinda so ein populäres Buch ist? Jeder kann es verstehen; und man beginnt sich wirklich zu fragen, ob es denn überhaupt notwendig war, die Suttas gar so schwierig zu machen. Und jetzt kommt dieser Wichtigtuer daher, mischt sich ein und sagt uns, „Der Milinda ist ein besonders irreführendes Buch"!

Ich stimme ganz mit Ihnen überein, dass es wahrscheinlich nur wenige und zögerliche Kommentare zu den *Notizen* geben wird, und pflichte auch bei, dass diese Sache von sehr zweitrangiger Bedeutung ist. Konstruktive Kritik wird wohl kaum vorhanden sein (obwohl mir vielleicht ein paar Ideen zur Verbesserung und Erweiterung kommen könnten – vor allem, um unvorhergesehenen Einwänden zu begegnen); und ganz gewiss ersuchen wir nicht um *Imprimatur*, um unser Erscheinen in der Öffentlichkeit abzusegnen. Der Hauptgrund, warum wir die Stellungnahmen anderer begrüßen sollten, ist es, herauszufinden, wie viel ablehnende oder regelrecht feindselige Reaktion die *Notizen* mit ihrem eher anti-traditionellen Ton wohl auf den Plan rufen werden – mit anderen Worten, herauszufinden, wie weit (wenn überhaupt) die Befürchtungen des Ehrw. Thera gerechtfertigt sind. Kurz gesagt, herauszufinden, ob irgendwelche Vorsichtsmaßnahmen erforderlich sind, wenn und falls die *Notizen* einem größeren Publikum allgemein zugänglich gemacht werden. Ansonsten, sofern wir wissen, dass zumindest ein paar Leute sie wahrscheinlich hilfreich finden, ist das das einzige, worauf es wirklich ankommt. (Natürlich bin ich auch neugierig auf den ersten Eindruck der Leute, um meine Eitelkeit als Autor zufriedenzustellen; aber das tut gar nichts zur Sache.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 41* — *15. Dezember 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

der Kommentar des singhalesischen Gentleman kann vielleicht als repräsentativ gelten für die Meinung gebildeter, interessierter buddhistischer Kreise in Ceylon – bereit, neuen Ideen zuzuhören, aber größtenteils in Ermangelung der intellektuellen Ausstattung, um recht viel damit anfangen zu können.

Ich habe an John Blofeld geschrieben (einen Dozenten in Sachen Mahāyāna-Buddhismus) und ihm mitgeteilt, dass ich ihm zwar ein Exemplar der Notizen werde schicken lassen, aber, nachdem ich seine Ansichten kenne, denke, sie seien wohl nicht ganz seine Tasse Tee. Er schrieb zurück mit diesen Worten: „Ich freue mich auf Ihre *Notizen*. *Alle* Tassen Dhamma-Tee sind mir willkommen, die bitteren und die süßen, weil sie alle zusammen das reinste Soma ergeben, nicht wahr? […] Wie Sie vielleicht wissen, folge ich seit ein paar Jahren dem Vajrayāna unter verschiedenen tibetischen und anderen Lehrern. Ich habe das Gefühl, dass Vajrayāna, Zen und Theravāda zwar so unterschiedlich *aussehen* wie Fisch, Fleisch und Geflügel, aber in der Essenz identisch sind. Die höchsten Lehren in jeder

dieser Richtungen liegen sehr, sehr nahe beieinander – der einzige Unterschied besteht darin, dass einige Leute (so wie ich) eine Menge Kletterausrüstung benötigen und andere nicht. All die wunderschönen und glitzernden Methoden des Vajrayāna zielen auf eine Sache ab – vollkommene Geisteskontrolle in Hinsicht darauf, der WIRKLICHKEIT von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten; Sie sehen also, wie wenig sich mein Pfad im Wesentlichen von Ihrem unterscheidet."

Aber das ist genau der Punkt – ich *sehe eben nicht*. Es ist notorisch schwierig, mit Hindus über das Buddhadhamma zu reden. Hindus behaupten, dass der Buddha Hindu war, das soll heißen, durch Geburt (die einzige Art, wie man Hindu sein kann),[a] und leiten davon ab, dass alles, was er auch lehrte, notwendigerweise Teil des Hinduismus sein muss. Die Konsequenz dieser schicklich vereinfachten Sicht ist, dass kein Hindu zugeben wird, dass Sie ihm irgendetwas erzählen, was er nicht schon weiß. Und wenn das die Situation zwischen Hindus und Buddhisten ist, so ist sie noch hundertmal schlimmer zwischen Mahāyāna-Buddhisten und Theravādins. Mahāyānisten akzeptieren die Pāli-Suttas (ihrer eigenen Stellenwertzuweisung entsprechend) und nehmen dann für sich in Anspruch, darüber hinauszugehen (so wie die Hegelianer für sich in Anspruch nahmen, über das Christentum hinausgegangen zu sein, durch Fürbitte in einer höheren Synthese). Die Mahāyānisten interpretieren die Pāli-Suttas (mit denen sie für gewöhnlich nicht besonders gut vertraut sind) so, dass sie mit ihren eigenen Ideen übereinstimmen; und das Problem ist, dass in der derzeitigen orthodoxen Theravāda-Interpretation der Pāli-Suttas viel enthalten ist, das die Behauptung der Mahāyānisten stützt. (Ein englischer *bhikkhu* mit Theravāda *upasampadā* benutzt diese Interpretationen, um den Anspruch des Theravāda, sich vom Mahāyāna zu unterscheiden, lächerlich zu machen; und so lange diese Interpretationen als orthodox zugelassen werden, ist es nicht leicht, sein Argument anzugreifen.)

Ich glaube, vor einiger Zeit teilte ich Ihnen mit (im Zusammenhang mit Huxley und chemischem Mystizismus), dass die Sicht des Mahāyāna in zwei Lehrsätzen zusammengefasst werden kann, wobei der erste allen Mystikern gemeinsam ist und der zweite angeblich die Lösung des Buddha, für das Problem, das sich aus dem ersten ergibt.

(I) *Hinter der gewöhnlichen Erscheinung der Dinge liegt Die Wirklichkeit* und es ist die Aufgabe des Yogi, nach dieser zu suchen. Existenzialistische Philosophen gehen nicht ganz so weit: Wenn sie so eine Wirklichkeit zulassen – Jaspers zum Beispiel – schränken sie das ein, indem sie sagen, dass sie notwendigerweise außer Reichweite liegt. Siehe Vorwort *(m)*.

(II) *Wirklichkeit ist die Nicht-Existenz der Dinge*. Mit anderen Worten, Dinge existieren nicht *wirklich*, sie erscheinen nur so aufgrund unserer

Unwissenheit (*avijjā*). (George Borrow erzählt von einem spanischen Zigeuner im letzten Jahrhundert, dessen Großvater diese Ansicht vertrat, es ist also wohl kaum ein Buddha erforderlich, um sie zu verkünden. Sie scheint eng verbündet mit der hinduistischen Vorstellung von *māyā* – dass alles Illusion ist.)

Nun sagen die Pālitexte, dass der Buddha *anicca/dukkha/anattā* lehrte, und der durchschnittliche Theravādin, Mönch oder Laie, scheint es für selbstverständlich zu halten, dass *aniccatā* oder Unbeständigkeit bedeutet, dass sich die Dinge fortwährend verändern, dass sie nicht dasselbe bleiben, auch nur für zwei aufeinander folgende Momente. Weil sie versäumen, die erforderlichen Unterscheidungen zu treffen (siehe PAṬICCASAMUPPĀDA [C]), verstehen sie dies als ständigen Flux von allem und zu jeder Zeit. Dies zerstört natürlich das Prinzip der Selbst-Identität, „A ist A", da das Wort „ist" seine Bedeutung verloren hat. Unter Umgehung von *dukkha* als etwas, das wir sowieso alle kennen, gelangen sie zu *anattā*, was „ohne Selbst-Identität" bedeuten soll. (Dies ist das Thema von Herrn Wettimuny, der dabei Dahlke folgt. Ich denke nicht, dass ihm klar ist, dass er sich damit unter die Mahāyānisten einreiht.)*

Wenn man es als gegeben hinnimmt, dass *anicca* „in ständigem Flux" bedeutet, ist diese Schlussfolgerung unanfechtbar. Wenn man allerdings das Prinzip der Selbst-Identität beseitigt, beseitigt man unglücklicherweise auch die *Dinge* – einschließlich *Veränderung*, die auch ein *Ding* ist. Das bedeutet, für den *puthujjana*, der *aniccatā* nicht sieht, *existieren die Dinge*, und für den *arahat*, der *aniccatā* gesehen hat, *existieren die Dinge nicht*. Somit ist die Behauptung der Mahāyānisten bewiesen.

Die Schwierigkeit entsteht, wenn wir uns mit dem *sekha* befassen, der zwischen den beiden steht; sollen wir sagen, dass für ihn „die Dinge teils existieren und teils nicht existieren", oder dass für ihn „manche Dinge existieren und andere nicht" (in diesem Fall sind wir anscheinend bei Eddington und der Quantentheorie)? Erstere Aussage wäre sicher zu bevorzugen, aber was soll man mit einem *teilweise nicht-existenten Ding* anfangen? Und auf jeden Fall hätten wir den kuriosen Stand der Dinge, dass es Veränderung (oder Unbeständigkeit) nur solange gibt, wie sie nicht gesehen wird; denn genau in dem Moment, da sie gesehen wird, verschwindet sie. (Das gilt sicherlich für *avijjā* – siehe EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA §24 – aber das Verschwinden von *avijjā*, wie *ich* sie verstehe, lässt die Unbeständigkeit intakt und beeinträchtigt nicht die drei Gesetze des Denkens.)[b] Ich glaube immer noch nicht, dass die *Notizen* Herrn Blofelds Tasse Tee sind, aber es wäre für mich interessant zu sehen, ob er in der Lage ist, sie ins Mahāyāna zu absorbieren – wenn man eine mystische Weltanschauung hat, die auf dem Prinzip beruht, dass A nicht gleich A ist, gibt es nichts, was nicht mit allem anderen vereinbar wäre. […]

Eddingtons Annahme, dass „genauso viele Dinge existieren wie nicht existieren“, ist harte Währung in der Quantentheorie […] auch das „teilweise nicht-existente Ding“ findet seinen Platz in der Quantentheorie. Dirac sagt: „Die wichtigen Dinge auf der Welt erscheinen als die Konstanten (oder allgemeiner annähernden Konstanten …) dieser Transformationen.“ (*PQM*, S.VII) Ein *Ding* als eine „Konstante“ ist ganz in Ordnung – es ist das Gesetz der Identität, „A ist A“. Aber eine annähernde Konstante ist nur eine Quasi-Identität, „A ist annähernd A“ – eine „*annähernde* Konstante“ ist „*fast* ein Ding“. Nur von *Dingen* kann man sagen, sie existieren („ein Ding sein“ ist „vorstellbar sein“, und das ist „in der Lage sein zu existieren“)[c], und folglich können wir von „fast einem Ding“ nur sagen, dass es „fast existiert“, was dasselbe ist wie die Aussage, es sei ein „teilweise nichtexistentes Ding“. Und Dirac, wohlgemerkt, ist Professor für Mathematik an der Universität Cambridge. Es wird berichtet, dass ein bekannter Physiker (ich weiß nicht wer) kürzlich gesagt hat, dass keine Theorie, die nicht total verrückt erscheint, eine Chance hat, wahr zu sein. Der Rationalist sieht darin kein Problem, aber das liegt mit Sicherheit nicht daran, dass sein Denken in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens steht. Im Gegenteil, er verschließt erfolgreich die Augen vor der Tatsache, dass sein Denken auf der Missachtung der Gesetze des Denkens beruht. Nein, das Problem besteht sicherlich (das soll heißen, für den *puthujjana*) und es wird durch hartnäckige Weigerung, die Gesetze des Denkens außer Acht zu lassen, ans Licht gebracht.

Es ist das Verdienst der existenzialistischen Philosophen, dass sie tatsächlich das Problem auf diese Weise ans Licht bringen. Folgendes passiert: Der Denker untersucht und beschreibt sein eigenes Denken in einem Akt der Reflexion; er weigert sich dabei stur, Nicht-Identitäten, Widersprüche und ausgeschlossene Mitten zu tolerieren. An einem bestimmten Punkt trifft er auf einen Widerspruch, den er nicht lösen kann und der scheint genau in seinem Vorgang des Denkens zu stecken. Dieser Widerspruch ist die Existenz des Denkers selbst (als *Subjekt*).

Sie finden diesen Widerspruch in der Passage von Camus in NIBBĀNA [A] illustriert, aber noch prägnanter wird er im Mahā Nidāna Suttanta (D.15: II,66-68) präsentiert, wo der Buddha sagt, ein Mann, der sein „Selbst“ mit Gefühl identifiziert, sollte gefragt werden, welche Art von Gefühl, angenehm, unangenehm oder neutral, er als sein „Selbst“ behandelt. Der Mann kann sein „Selbst“ nicht mit allen drei Arten von Gefühl auf einmal identifizieren, da nur eine der drei Arten jeweils anwesend ist: Wenn er dennoch diese Identifikation vornimmt, muss er es daher mit den drei unterschiedlichen Arten von Gefühl in *Abfolge* tun. Aber natürlich geht er davon aus, dass sein „Selbst“ selbst-identisch ist – „A ist A“ – das heißt, dass es bei jeder Gelegenheit *dasselbe* „Selbst“ ist. Er macht sich daran,

dieses der Reihe nach mit den drei *unterschiedlichen* Gefühlen B, C und D zu identifizieren. A ist daher sowohl B, als auch C (von D ganz zu schweigen); und C ist von B verschieden, also nicht B. Also ist A sowohl B, als auch nicht B – eine Missachtung des Gesetzes vom Widerspruch. Aber ob der *puthujjana* sein „Selbst" nun mit Gefühl identifiziert oder nicht, immer identifiziert er es mit etwas – und es ist bei jeder Gelegenheit ein *unterschiedliches* Etwas. Der *puthujjana* hält seine Existenz für gegeben – *cogito ergo sum* (wie Sartre sagt, der unwiderlegbare reflexive Beweis für die Existenz des Denkers) – und befindet sich in einem fortwährenden Zustand des Widerspruchs.

Also haben wir die folgende Situation. Der Denker nimmt die Gültigkeit der Gesetze des Denkens an und stellt fest, dass sein ganzes Denken von einer nicht reduzierbaren Missachtung der Gesetze des Denkens abhängt, nämlich von der widersprüchlichen Existenz des Denkers. Und das ist in sich bereits ein Widerspruch. Wenn er den Widerspruch toleriert, bestreitet er die Gültigkeit der Gesetze des Denkens, deren Gültigkeit er annahm, als er den Widerspruch erstmals herausstellte; folglich gibt es für ihn keinen Widerspruch zu tolerieren und folglich bestreitet er die Gesetze des Denkens nicht; daher existiert der Widerspruch und er toleriert ihn … Oder er weigert sich, den Widerspruch zu tolerieren; aber wenn er das tut, geschieht es im Namen des Gesetzes vom Widerspruch, dass er das tut, und die Weigerung, den Widerspruch zu tolerieren, verlangt von ihm, die Gültigkeit der Gesetze des Denkens abzustreiten, durch die der Widerspruch ursprünglich herausgestellt wurde; daher hat er keinen Grund, sich zu weigern, den Widerspruch zu tolerieren, der, wenn die Gesetze des Denkens ungültig sind, keinen Verstoß darstellt; daher bestreitet er die Gültigkeit der Gesetze des Denkens nicht, und der Widerspruch ist ein Verstoß und er weigert sich, ihn zu tolerieren … Oder vielleicht toleriert er den Widerspruch nicht und weigert sich auch nicht, ihn zu tolerieren, in welchem Fall er das Gesetz der ausgeschlossenen Mitte missachtet … Aber ganz gewiss existiert das Problem!

Wie wird damit umgegangen? (I) Der *Rationalist* bleibt auf dem Boden der Vernunft und weigert sich, seine Prämissen anzuschauen, dadurch behauptet er die Gültigkeit der Gesetze des Denkens und verschließt erfolgreich die Augen vor der bestehenden Missachtung der Gesetze des Denkens – seiner eigenen Existenz. (II) Der *Mystiker* bekräftigt die bestehende Missachtung der Gesetze des Denkens, indem er ihre Ungültigkeit aus Prinzip behauptet. Dies zwingt ihn, ihre anscheinende Gültigkeit einer Blindheit oder Unwissenheit zuzuschreiben und eine Wirklichkeit hinter den Erscheinungen zu behaupten, die erreicht wird, indem man einen Denkmodus entwickelt, der auf folgenden drei Gesetzen beruht: „A ist nicht A"; „A ist sowohl B, als auch nicht B"; „A ist weder B noch nicht B".

(Ⅲ) Der *Existenzialist* sagt: „Widerspruch ist die Wahrheit, was ein Widerspruch ist, und daher die Wahrheit. Dies ist die Situation und sie gefällt mir nicht; aber ich kann keinen Ausweg erkennen." Diese unentscheidbare Haltung lange Zeit durchzuhalten, ist erschöpfend, und Existenzialisten tendieren dazu, entweder im Rationalismus oder im Mystizismus Erleichterung zu suchen; aber weil sie es leichter finden, ihre persönliche Existenz zu bekräftigen, statt zu ignorieren, sind sie eher geneigt, mystisch zu sein statt rational.

Von diesen drei Grundeinstellungen gehen die ersten beiden dem Problem offensichtlich aus dem Weg, indem sie entweder willkürlich dessen Existenz bestreiten oder indem sie willkürlich die Gesetze des Denkens bestreiten, von denen es abhängt. Nur die dritte Grundeinstellung bestätigt die Gesetze des Denkens und bestätigt die Existenz des Problems. Obwohl der *puthujjana* die Lösung des Problems nicht sieht, sollte er zumindest sehen, dass es das Problem nicht löst, wenn er dem Problem *aus dem Weg geht* (entweder, indem er dessen Existenz bestreitet oder indem er die Gesetze des Denkens bestreitet, von denen es abhängt). Er wird sich dann entscheiden, das Unbehagen der dritten Grundeinstellung auszuhalten, bis Hilfe von außen in Form der Buddhalehre kommt oder er selbst den Ausweg findet, indem er ein Buddha wird.

Ich denke, dass Adressen in Deutschland und Österreich hohe Priorität haben, aus dem Grund, dass sich in Deutschland allein 20.000 Menschen als Buddhisten der ein oder anderen Art bezeichnen. Außerdem gibt es eine starke idealistische und existenzialistische philosophische Tradition in Deutschland, die die *Notizen* dort vielleicht leichter zugänglich macht als anderswo. In England zum Beispiel gibt es wenig Buddhisten – und überwiegend Zen – und die vorherrschende Philosophie ist rationalistisch, à la Russell. Und Amerika ist noch viel schlimmer – kaum ein Amerikaner kann überhaupt denken. Nach Deutschland vielleicht Frankreich. Es gibt wenig französische Buddhisten und das vorhandene Interesse geht hauptsächlich in Richtung Sanskrit-(Mahāyāna-)Buddhismus. Französisches Gelehrtentum war wegbereitend beim Studium des Sanskrit-Buddhismus und überlässt es den Engländern, die Ceylon und Burma besetzt hielten, die Pālitexte zu studieren. Aber die Franzosen haben die Angewohnheit zu denken (auch wenn sie es manchmal übertreiben – sie bewiesen sich selbst per Schlussfolgerung, dass sie den Krieg verloren hatten, und betrachteten die Engländer dann als unlogische Wirrköpfe, weil die sich entschlossen, damit weiterzumachen) und sie sind vor nicht allzu langer Zeit in die Geheimnisse des Existenzialismus eingeweiht worden (wobei sie selbst einen Papst – Sartre – und einen Kardinal – Marcel – beisteuern, neben einer Anzahl untergeordneter Priester und Diakone).

Sie haben ganz Recht – ich habe kein ausführliches Buch (tausend Seiten?) im Sinn, das auf den *Notizen* aufbaut. Ich habe nicht die notwendige gewichtige Belesenheit hinter mir, auch habe ich nicht Sartres bemerkenswerte Kraft der Darstellung und klaren Fortführung eines Themas über etliche Seiten, die für so ein Unternehmen ganz unverzichtbar ist. Mein Talent besteht dergestalt darin, eine Idee abzuspecken statt sie zu mästen. Und was die Planung angeht, habe ich auch nicht mal einen Hauch davon.

Die *Notizen* erscheinen mir wie viele Perlen, die mit zahlreichen Fäden miteinander verbunden sind, in einer Art von dreidimensionalem Netzwerk, falls Sie wissen, was ich meine. Von einer Perle ausgehend können Sie einem Faden zu einer von drei oder vier verbundenen Perlen folgen und von jener Perle können Sie zu einer aus einer Anzahl weiterer Perlen fortschreiten und so weiter. Vorausgesetzt, dass alle Perlen vorhanden sind und (wo erforderlich) auf alle Fäden hingewiesen wird, spielt es überhaupt keine Rolle, in welcher Reihenfolge sie präsentiert werden. Eigentlich ist EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA das Ergebnis einer Anzahl von einzelnen Notizen, die zusammengefügt wurden, aber die Einheit des Essays ist auf die kettenartige Einheit der üblichen ausführlichen *paṭiccasamuppāda*-Formel zurückzuführen, die der Erörterung eine bestimmte Reihenfolge auferlegt. Und die lockere Struktur (oder Abwesenheit jeglicher Struktur) der *Notizen* kommt meinem Stil und meiner Absicht wirklich entgegen, und falls je ein dickes Buch aus den *Notizen* resultieren sollte, wäre es immer noch in der Form von Notizen. Ich weiß nie, worüber ich als nächstes schreiben werde, und muss immer die Freiheit haben, etwas Neues an beliebiger Stelle einfügen zu können.

Übrigens haben die Suttas selbst in gewissem Sinne die Form von Notizen. Dies wird aus der vollkommen willkürlichen Art und Weise ersichtlich, in der sie in Nikāyas zusammengesammelt worden sind. Es besteht kein Übergang von einer Lehrrede zur nächsten und wenn Sie die Reihenfolge ändern, macht das nicht den geringsten Unterschied. Sicherlich gibt es nichts in der Art einer Themenfortführung von Anfang bis Ende eines Nikāya.

Ich bin einmal gefragt worden, „Sind die Suttas, so wie wir sie jetzt haben, vollständig?“ Wenn mit *vollständig* gemeint ist, „Enthalten sie alles, was der Buddha je sagte?“, lautet die Antwort sicherlich „Nein“. Wenn es bedeutet, „Ist irgendetwas seit dem Ersten Konzil verloren gegangen?“ (das war, glaube ich, mit der Frage gemeint), lautet die Antwort recht wahrscheinlich, dass sie vollständig sind, dass nur wenig oder gar nichts verloren gegangen ist.** Aber all das ist gar nicht der springende Punkt. Die Suttas sind vollständig *für mich*, wenn da genug enthalten ist, um es mir zu ermöglichen, das Ziel zu erreichen; wenn nicht, dann nicht. Und das wird

ganz klar für jeden Menschen anders sein. Der eine benötigt vielleicht nur eine Lehrrede, und dann ist der ganze Rest Zugabe. Für einen anderen Menschen wird eine ganze Menge von Suttas erforderlich sein, bis sie *für ihn* vollständig sind. Und für die große Mehrheit wären die Suttas nicht vollständig, gäbe es auch noch hundertmal mehr davon.

In sehr viel kleinerem Maßstab trifft dasselbe auch auf die *Notizen* zu. Das Ziel ist ein einziges – die angemessene Interpretation der Suttas aufzuzeigen (wie man es zu Argumentationszwecken nennen mag). Sobald sie einem gegebenen Individuum diesen Dienst erwiesen haben, und nicht vorher, sind sie für dieses Individuum vollständig. Nichts von dem, was ich hinzufüge, sagt irgendetwas Neues – es ist einfach dasselbe in anderen Worten und bereits im Rest der Notizen enthalten.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

Anmerkungen:

a. „Kann irgendjemand leugnen, dass der Buddha Hindu war? Kann irgendjemand leugnen, dass er der längste Hindu war?“ – schrieb ein Hindu leidenschaftlich entflammt im (ich denke) *Maha Bodhi Journal*.

b. Identität – „A ist A“; Widerspruch – „A ist nicht sowohl B als auch nicht B“; Ausschluss der Mitte – „A ist entweder B oder nicht B“.

c. Vgl. Parmenides (zitiert von Russell in *M&L*, S.15): „Es erfordert Sein-Müssen, damit das, was gedacht und gesagt werden kann, ist; denn es ist ihm möglich zu sein, und dem, was Nichts [kein-Ding] ist, ist es nicht möglich zu sein.“ Das wird von Russell als „mystisch“ eingestuft, was es sicherlich nicht ist (auch wenn Parmenides sich in den Schlüssen, die er aus diesem Prinzip zog, selbst missverstanden haben mag). Der Punkt ist, dass die Existenz von Bildern und Vorstellung allgemein keinen Platz in Russells Philosophie als Logiker hat. Darum ist sie „mystisch“ oder bestenfalls „psychologisch“. („Psychologie“ ist ein bequemer Schuttabladeplatz für Dinge, für die der Rationalismus keine Verwendung hat, die aber zu fest etabliert sind, um „Aberglaube“ zu sein.)

{* Vgl. Briefe 8 - 10. Herr Wettimuny gab diese Ansicht in der Folge auf.

** Eine kurze, aber inspirierende Abhandlung über den Ursprung und die Entwicklung des Pālikanons bis zum Dritten Konzil findet sich in Sāmaṇera Bodhesakos Essay „Am Anfang – die Pāli-Suttas“, enthalten in dem Sammelband *Anfänge*, Path Press Publications, 2021.}

## *Brief 42* *17. Dezember 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Ablehnung ist natürlich zu erwarten, besonders in dem Lager, in dem sie bereits zum Ausdruck gebracht wurde. Eine Parallele dazu lässt sich in den medizinischen Berufen finden, wo ein Arzt mit einer unorthodoxen, aber wirkungsvollen Heilmethode auf den heftigsten Widerstand von Seiten des Ärzteverbandes stoßen wird und nicht von Seiten der Patienten, die von seiner Unorthodoxie profitiert haben. Aber wir können keine Omeletts backen, ohne Eier zu zerschlagen.

Ich könnte natürlich die Passagen, über die man sich beschwert hat, abmildern oder weglassen, aber ich will eigentlich nicht. Die *Notizen* wurden zu dem Zweck geschrieben, eine ganze Menge toter Materie wegzuräumen, die die Suttas erstickt, und ein paar Hinweise darauf sind notwendig. Und wenn diese auch noch wirkungsvoll sein sollen, ist Schocktherapie manchmal am besten: Bloße Anspielungen, dass nicht alles ganz in Ordnung ist, können nur allzu leicht ignoriert werden.[a]

Es ist möglich, dass ein Leser, der mit dem englischen Sprachgebrauch nicht so vertraut ist, annehmen könnte, dass ich mit der Aussage, „der Fäulnisprozess setzt mit dem Abhidhamma Piṭaka ein“ (CITTA) zum Ausdruck bringe, „der *Abhidhamma Piṭaka ist Fäulnis* (im umgangssprachlichen Sinne von *Müll*). Das ist natürlich nicht meine Absicht und wenn es wahrscheinlich sein sollte, dass viele Leute dies missverstehen, könnte man das Wort „Verfall“ als Ersatz hernehmen*, ohne Bedeutungsverlust, aber mit Verlust an Nachdruck. Bei der „üblen“ Doktrin tut es mir leid – sie ist übel – aber ich nehme nicht an, dass jemand denken wird, dass ich damit sagen will, dass sie dem Trinken und der Unzucht verfallen ist.

Ich glaube, Sie haben das Wesen des Einwandes gegen meine Interpretation von *saṅkhārā* missverstanden. Die traditionelle Interpretation sagt, dass *saṅkhārā* in der *paṭiccasamuppāda*-Formel *cetanā* sind und *sonst nichts*. Die Suttas sagen, dass *saṅkhārā* in *p.s. kāya-, vacī-* und *citta-saṅkhāra* sind, und sie definieren diese auch als das Ein- und-Ausatmen, Gedankenfassen-und-Nachdenken, bzw. Wahrnehmung und Gefühl.[b] Die traditionelle Interpretation ignoriert diese Definition und versteht diese drei Begriffe als körperliche, sprachliche bzw. geistige Handlung; und dafür können sie eine Rechtfertigung finden, wenn sie bereit sind, *citta-saṅkhāra* des *p.s.* mit *manosaṅkhāra* gleichzusetzen, das manchmal in den Suttas zu finden ist, *aber nicht im p.s. Kontext*. Siehe hierzu EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA §16.

Wenn Sie unter EINE NOTIZ ZU P.S. §6 nachschlagen, werden Sie außerdem sehen, dass *gelegentlich* die *saṅkhāra* des *p.s. doch cetanā* bedeuten.

Aber obwohl alle *cetanā* (Absichten) *saṅkhārā* (Gestaltungen) sind, ist die Umkehrung nicht zutreffend. Und insbesondere werden Ein-und-Ausatmung *kāyasaṅkhārā* genannt, weil sie (in den Worten des Cūḷavedalla Sutta – M.44: I,301) *kāyika* (körperlich) und *kāyapaṭibaddhā* (mit dem Körper verbunden) sind, und *nicht*, weil sie *cetanā* sind. Ähnliche Überlegungen gelten für *vacī-* und *cittasaṅkhārā*. Bitte schlagen Sie den letzten Satz von EINE NOTIZ ZU P.S. §5 nach. Aber dieses Argument erhebt an dieser Stelle noch nicht die Frage, ob Ein-und-Ausatmen *cetanā* sind oder nicht.

Sie sind tatsächlich *cetanā*, in dem Sinne (wie Sie zu Recht sagen), dass Atmen ein bewusster Vorgang ist (wenn auch nicht unbedingt ein *überlegter* Vorgang, ein Vorgang des *Gewahrseins*) und alles Bewusstsein ist *absichtlich* (d.h. beinhaltet *Willen*, allerdings in einem subtilen Sinne verstanden – in den *Notizen* wird das Wort *Wille nicht* in diesem subtilen Sinne verwendet, den ich dort *Absicht* nenne; aber siehe CETANĀ, vierter Absatz, und NĀMA, zweiter Absatz). Im Schlaf atmen wir und im Schlaf sind wir bewusst; denn wir können von einem Geräusch aus dem Schlaf gerissen werden. Wenn wir das Geräusch nicht in gewissem Sinne *hören* würden, würden wir nicht aufwachen, und wenn wir es hören, müssen wir bewusst sein; ein Geräusch kann Bewusstsein nicht *provozieren*, es kann es nur *stören*.

In den Suttas hört Bewusstsein nicht vor *saññāvedayita-nirodha* auf, dem „Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl", das oberhalb aller *jhānas* und aller *arūpa*-Zustände liegt. Atmen dagegen hört im vierten *jhāna* auf, wo es noch Bewusstsein gibt. (Das bedeutet, dass vom Standpunkt des betreffenden Individuums – dem einzigen Standpunkt, der eine Rolle spielt – der Körper im vierten *jhāna* und darüber aufhört. Man kann den Körper nicht in die *arūpa* oder formlosen Zustände mitnehmen.) Wenn Sie irgendwelche Zweifel haben, ob Atmen Absicht oder Wille beinhaltet, legen Sie die Hand fest über Nase und Mund, so dass Sie nicht in der Lage sind zu atmen. Sie werden sehr bald einen zunehmenden „Atemwillen" entdecken, der Sie dazu nötigt, die Hand wegzunehmen, bevor 90 Sekunden um sind. Dieser Wille ist die ganze Zeit da, aber wird normalerweise nicht bemerkt, solange wir frei atmen können. Wird dagegen das Herz beeinträchtigt, fühlen wir Schmerz, aber der kann nicht als „Herzschlagwille" beschrieben werden.

In Erweiterung des Vorhergehenden wollen Sie vielleicht §15 von EINE NOTIZ ZU P.S. nachschlagen. Hier trifft die Diskussion feinere Unterscheidungen und es ist höchst unwahrscheinlich, dass der Ehrwürdige Einwanderheber auch nur irgendetwas damit anfangen konnte. §19 zeigt, dass Atmen zwar *kāyasaṅkhāra* ist, weil es mit dem Körper verbunden ist, aber es ist auch *saṅkhāra* als *cetanā*, insofern es *Erleben* ist (alles Erleben ist

absichtlich), und somit ist es zu einem Platz als *saṅkhāra* in *paṭicca-samuppāda* in zwei getrennten Wertungen berechtigt.

Verwirrung wird möglich, wenn wir fragen, „Als Erleben, was für eine Art von Absicht ist Atmen?"; denn die Antwort lautet, es ist *kāyasañ-cetanā*, „Körper-Absicht", zusammen mit allen anderen absichtlichen körperlichen Handlungen (wie etwa Gehen). Und, abermals unter §16, werden Sie sehen, dass *kāyasañcetanā kāyasaṅkhāra* ist. Somit ist Atmen zweimal *kāyasaṅkhāra*. Aber das Wort *kāyasaṅkhāra* ist grammatisch ein zusammengesetztes Wort, das sich auf zwei unterschiedliche Arten auf-schlüsseln lässt: (I) als „das, was den Körper gestaltet", und (II) als „eine Gestaltung, die körperlich ist". Im ersten Fall ist es der Atem (als mit dem Körper eng verbunden – der Körper ist vom Atmen abhängig) und im zweiten Fall ist es eine beliebige Gestaltung (von der Lehrrede aus §16 als *Absicht* näher bestimmt), die mit dem Körper zu tun hat (Atmen, Gehen, usw.)

*Vacīsaṅkhāra*, „Sprachgestaltung", hat ebenfalls diesen Doppelsinn: Im ersten Fall ist es „das, was Sprache gestaltet", nämlich Gedankenfassen-und-Nachdenken; und im zweiten ist es „eine Gestaltung (als Absicht), die sprachlich ist", wie (zum Beispiel) Fluchen. Aber Gedankenfassen-und-Nachdenken ist nicht Sprachgestaltung im zweiten Sinne: Als absichtliche Handlung (*sañcetanā*) ist es offensichtlich *Geist*-Gestaltung. Aber „Geist-Gestaltung" ist nur im Deutschen zweideutig, nicht im Pāli: Für „Geist-Gestaltung" im ersten Sinne haben wir *cittasaṅkhāra*, im zweiten Sinne haben wir *manosaṅkhāra*.

Die traditionelle Interpretation macht sich diese sprachliche Zwei-deutigkeit zu Nutze – ignoriert dabei die *citta*/*mano*-Diskrepanz – um *saṅkhāra* in *p.s.* als ausschließlich *cetanā* zu definieren. (Wenn Sie den Unterschied deutlich sehen wollen, könnten Sie „Gedankenfassen-und-Nachdenken" als Testfall hernehmen. Von Gedankenfassen-und-Nach-denken heißt es im Cūḷavedalla Sutta [das den *ersten* Sinn von *vacīsaṅkhāra* angibt], es sei aus folgendem Grund Sprach-Gestaltung: Zuerst hat man einen Gedanken gefasst und nachgedacht und danach beginnt man zu sprechen. Stellen Sie sich die Frage: „Ist Gedankenfassen-und-Nachdenken auch Sprachgestaltung in dem Sinne, dass es *sprachliche Handlung* ist?") Nun scheint es, dass *ich* derjenige bin, der einer Begriffs-verwirrung beschuldigt wird (in umgekehrter Richtung natürlich). Die Anschuldigung kann nur von jemandem kommen, der die traditionelle Interpretation von *p.s.* als erwiesen annimmt – wenn die Interpretation unvoreingenommen ist, stützen rein sprachliche Überlegungen, wie auch Überlegungen zur Konsistenz die *Notizen*.

Wie Sie sehen, ist die Diskussion ziemlich verwickelt, und es besteht eine Versuchung, den Gordischen Knoten durchzuschlagen, indem man diese Unterscheidungen ignoriert. Solange man nicht in der Lage ist, der Kniffligkeit der Situation zu folgen, und auch tatsächlich dazu bereit ist, ist ein gewisses Maß an gutem Willen erforderlich, um die Interpretation der *Notizen* zu akzeptieren. Unglücklicherweise scheint wenig Grund zu der Annahme zu bestehen, dass der Ehrwürdige Einwanderheber entweder die Kapazität oder den guten Willen besitzt. Aber ich sehe es nicht als zweckdienlich an, das Argument noch detaillierter auszubreiten. Wie ich in §7 anmerke, ist die Notiz keine Streitschrift, und wenn der Leser nicht bereits unzufrieden mit der traditionellen Interpretation ist, werden auch noch so viele Argumente ihn nicht überzeugen.

Der Ehrwürdige, der anmerkte, dass in den *Notizen* viele Fehler stecken, hat vollkommen Recht: Es *stecken* viele Fehler in den *Notizen* – aus traditioneller Sicht. Aber wenn er denkt, dass ich mir dessen nicht bewusst bin, tut er mir Unrecht.

Die Frage, ob es richtig ist, gegen Bücher wie das Paṭṭhāna zu schreiben, scheint weitgehend rhetorisch zu sein. Ich bedaure, dass ich es für notwendig halte, dem Paṭṭhāna zu widersprechen, aber da das nun mal so ist, bin ich bereit, meinen Widerspruch schriftlich festzuhalten. Es geschieht, wenn ich ohne Anmaßung so sagen darf, zum höheren Ruhm der Suttas; aber ich nehme nicht an, dass der Ehrwürdige es ganz in diesem Licht sehen würde.

Ich freue mich zu hören, dass es einige Laien gibt, die die *Notizen* für studierenswert halten. Sie sollen auf jeden Fall Fragen zu Punkten schicken, die weiterer Erhellung bedürfen. Je schärfer die Frage umrissen ist, desto besser, nicht nur für mich, auch für den Fragenden, der vielleicht herausfinden wird, was genau er fragt – und so vielleicht entdeckt, dass er seine eigene Frage schon beantwortet hat.

Ihr Brief zeigt nur zu deutlich, was ich die ganze Zeit über schon wusste, nämlich dass die *Notizen* von Laien ein intelligenteres Gehör als von Mönchen bekommen. Das *sollte* nicht so sein, aber es ist so. Zu allermindest sollte Kritik von Mönchen auf etwas mehr hinauslaufen, als einfach nur darauf hinzuweisen, dass die *Notizen* von der akzeptierten Sichtweise abweichen. Wenn sie überhaupt auch nur einen Gedanken an die Suttas verschwenden, müssen sie doch sicherlich sehen, dass die akzeptierte Sichtweise vielleicht nicht gänzlich unfehlbar ist – insbesondere in Hinsicht auf das armselige Ergebnis in Sachen produzierter *ariyapuggalas*. Aber wie schon im Fall des Paṭṭhāna weiter oben, ist das eine rhetorische Frage, so fürchte ich.

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Frage: Ist es wahrscheinlich, sich jemanden damit zum Gegner zu machen, der andernfalls sympathisieren würde? So wie ich die Abhidhamma-Piṭaka-Enthusiasten kenne, denke ich nicht. Wird es organisierte Feindseligkeit hervorrufen? Ich denke, nicht, solange es nicht übersetzt wird. Wenn doch, ist das unbedingt schlimm? Ich weiß nicht genug, um eine definitive Antwort zu geben, aber es ist anscheinend nicht offensichtlich.

b. Es gibt keine Lehrrede, wo tatsächlich festgehalten wird, dass die *kāya-, vacī- und citta-saṅkhāra* des *p.s. dieselben kāya-, vacī-* und *citta-saṅkhāra* sind, die so definiert werden. Aber es gibt von Haus aus keinen Grund, warum es nicht der Fall sein sollte.

{* Der Ehrw. Ñāṇavīra machte in der Folge dieses Zugeständnis bei der Überarbeitung seines Manuskripts.}

## *Brief 43* — *24. Dezember 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

es tut mir leid, dass Sie einen leichten Anfall von Bestürzung und Verzweiflung hatten, nachdem Sie die Meinung von zwei *bhikkhus* zu den *Notizen* gehört hatten. Damit Sie ganz klar wissen, „worauf die Welt zusteuert", übersetze ich anbei eine Passage aus dem Aṅguttara (siehe PAṬICCASAMUPPĀDA).* Es ist natürlich ganz normal, dass Sie von Zeit zu Zeit Zweifel an der Gültigkeit der *Notizen* haben, vor allem, wenn sie von „offizieller" Stelle angegriffen werden: Sie sind darauf angewiesen, sie weitgehend auf Vertrauensbasis anzunehmen, und es ist immer ein Trost, wenn man sich ein wenig müde fühlt, auf der Seite der etablierten Meinung zu sein. Wie Kierkegaard sagt:

> Die dialektische Unerschrockenheit erwirbt sich nicht so leicht und das Gefühl der Verlassenheit, obgleich man Recht zu haben glaubt, und das Abschiednehmen der Bewunderung von den zuverlässigen Lehrern sind ihre entscheidende Probe. (*AUN*, Bd.1, S.10)

Wenn Sie sich für die *Notizen* stark machen wollen, müssen Sie darauf vorbereitet sein, dass Sie sich gelegentlich ein wenig einsam fühlen.

Vielleicht bemerken Sie gelegentlich ein wenig Zweifel und Zögern meinerseits an der Weisheit, die *Notizen* zu veröffentlichen. Sie müssen verstehen, dies dreht sich einzig um die Frage, wie die *Notizen* von anderen Leuten aufgenommen werden. An der Korrektheit der *Notizen*, zumindest

im Wesentlichen (ich kann nicht jedes Detail garantieren), habe ich überhaupt keine Zweifel und ich habe noch einiges an schwerer Artillerie in Reserve, falls die Situation dies erfordert. Eigentlich befinde ich mich in doppelter Isolation: Erstens, weil ich in Ceylon von niemandem weiß, der die *Notizen* bestätigen kann, und zweitens, weil ich mit den Leuten im Allgemeinen nicht auf dem Laufenden bin. Aus dem zweiten Grund geschieht es, dass ich zögerlich bin und den Rat anderer suchen muss und mir ansehe, was die Leute eigentlich über die *Notizen* zu sagen haben.

Ganz wie Sie sagen, die Abhidhamma-Spezialisten werden die Kritik an ihnen nicht mögen. Solche Spezialisten sind es, die ich vor langer Zeit {Brief 13} einmal als „Leute, die sich auf althergebrachte Weise für das Dhamma interessieren" bezeichnet habe. Nachdem sie ein Spezialwissen über einen bestimmten Zweig aus der Gesamtheit der Schriften erworben haben, sind sie davon abhängig, um sich in einer Position der Wertschätzung und des materiellen Vorteils zu behaupten. Dhamma-Sonntagsschullehrer zum Beispiel werden nicht erbaut sein (sie lehren Zehnjährige *citta-vīthi*, was, von allem anderen abgesehen, die reine Kindesmisshandlung ist).

Hier fängt jetzt die Elefantensaison an. Sie haben den ganzen Tag in mittlerer Entfernung trompetet. Vielleicht kommen sie heute Nacht näher.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Das Problem mit dem Ehrwürdigen Einwanderheber ist, dass ich mit ihm leben muss, Sie dagegen nicht. Ich bin verpflichtet, ihm aufgrund seiner Seniorität Respekt zu erweisen, und das ist auch ganz richtig so; aber das geht dahin, als Hommage an seine überlegene Weisheit aufgefasst zu werden, was eine anfechtbare Schlussfolgerung ist. Die Konsequenz ist allerdings, wenn seine Weisheit in Frage gestellt wird, wenn auch nur implizit, wird das sofort als Respektlosigkeit interpretiert.

*Anmerkung:*

{* In der erwähnten Notiz wird der „4. künftig drohende Sachverhalt" nur angesprochen. Hier ein paar Auszüge der Lehrrede, <A.V,79: III,105-108> in Übersetzung:}

> Es gibt, ihr Bhikkhus, diese fünf künftig drohenden Sachverhalte, die gegenwärtig noch nicht entstanden sind, die aber künftig entstehen werden. Ihr solltet euch vor ihnen hüten, und wenn ihr euch vor ihnen hütet, solltet ihr danach streben, sie zu überwinden. Welches sind die fünf?

> In späteren Zeiten wird es einmal Bhikkhus geben, die in Körper, Sittlichkeit, Geist und Weisheit unentwickelt sind.

{Die ersten beiden Gefahren bestehen darin, dass dieser Mangel an Entwicklung durch den *upajjhāya* und den Mentor weitergegeben wird, was zum Verfall der Linie führt. Die dritte Gefahr:}

> Wenn sie höheres Dhamma erörtern und sich gegenseitig abfragen, verfallen sie dunklen Lehren und werden nicht erwachen. So, ihr Bhikkhus, kommt es mit dem Niedergang der Lehre zum Niedergang der Disziplin, und mit dem Niedergang der Disziplin zum Niedergang der Lehre. Das, ihr Bhikkhus, ist der dritte künftig drohende Sachverhalt, der gegenwärtig noch nicht entstanden ist …
>
> Wenn jene Lehrreden, die vom Tathāgata verkündet worden sind, vorgetragen werden, die tiefen, tiefsinnigen, weltüberwindenden, die von Leerheit handeln, werden sie nicht zuhören, werden sie diese nicht aufmerksam verfolgen, sie nicht mit dem Verständnis ergründen und es nicht für nötig halten, jene Lehren zu lernen und sich anzueignen. Aber wenn jene von Dichtern verfassten Texte vorgetragen werden, poetische Werke mit eleganten Formulierungen und Redewendungen, die der Lehre fremd sind und von Schülern verbreitet werden – diese werden sie mit dem Verständnis ergründen und es sehr wohl für nötig halten, sie zu lernen und sich anzueignen. Das, ihr Bhikkhus, ist der vierte künftig drohende Sachverhalt, der gegenwärtig noch nicht entstanden ist …

{Der fünfte künftig drohende Sachverhalt ist das Schwelgen der Ordensälteren im Luxus, die ein schlechtes Beispiel abgeben, dem gerne nachgefolgt wird.}

## *Brief 44* — *29. Dezember 1963*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich erwarte, dass dieser Brief ein wenig langweilig und langatmig werden wird, weil ich vorhabe, über *cittavīthi* und den Abhidhamma Piṭaka zu reden. Meine Absicht dabei ist, Sie in die Lage zu versetzen, eventuelle Fragen zu beantworten, über die unsanfte Behandlung, die diese Dinge in den *Notizen* abbekommen.

Ich habe mein Gedächtnis über *cittavīthi* und dessen Ursprünge im Abhidhamma Piṭaka aufgefrischt, um sicherzustellen, dass CITTA hieb- und stichfest ist. […] Ich sehe, dass die ganze Frage nach den Ursprüngen von

*cittavīthi* in der Visuddhimagga-Übersetzung des Ehrw. Ñāṇamoli Thera, *The Path of Purification*, Kap. IV, Anmerkung 13 (Seite 131) abgehandelt wird.* Die relevanten Passagen aus Vibhaṅga und Paṭṭhāna werden in ganzer Länge wiedergegeben und es wird sichtbar, wie dort das Sutta-Material zum ersten Mal als zeitliche „Abfolge von Einzelbestandteilen interpretiert wird (oder vielmehr: fehlinterpretiert), die jeweils zu Ende gehen, bevor der nächste erscheint" (um meine eigenen Worte aus CITTA zu zitieren). Wenn also jemand fragt, warum gerade diese beiden bestimmten Bücher zur Kritik drankommen und auf welcher Grundlage sie kritisiert werden, ist es nur nötig, einfach auf diese Fußnote in *The Path of Purification* hinzuweisen. Ich wende mich Kap. XIV des Buches zu (dieses Kapitel enthält die hauptsächliche Abhandlung von *cittavīthi*) und finde die folgende Fußnote (Nr.47, Seite 515):

> „Für jene, die den Bewusstseinsprozess, der mit Empfangen beginnt, nicht zulassen [...], ist das Pāli an verschiedenen Stellen überliefert worden, das mit den Worten beginnt, ›für das Augenbewusstseinselement als empfangend (*sampaṭicchanāya cakkhuviññāṇadhātuyā*)‹; denn dem Pāli kann man nicht widersprechen." (Paramatthamañjūsa – Vis.Mag. Subkommentar) Das Zitat, so wie es aufgeführt ist, lässt sich nicht in den Piṭakas aufspüren.

Sie sehen also, dass ich nicht der erste bin, der die Gültigkeit von *cittavīthi* in Frage stellt. Offenbar hat es in vergangenen Zeiten genug Widerstand gegeben, dass offizielle Zensur des Skeptizismus erforderlich wurde, samt Passagen, die aus dem Pāli zitiert werden (d.h. aus früheren Texten), um die Doktrin zu stützen. Aber leider, leider! Die möchtegern-autoritativen Passagen sind nicht einmal im Abhidhamma Piṭaka zu finden. Schon die Tatsache, dass man es für nötig hält, die Gültigkeit einer Doktrin zu behaupten (statt sie für sich selbst sprechen zu lassen), lässt sofort Misstrauen aufkommen. Vergleichen Sie diese Passage von Kierkegaard:

> Das objektive Denken [...] teilt sich ohne weiteres mit und greift im Höchstfall zu Beteuerungen seiner Wahrheit, zu Empfehlungen, zu Verheißungen, dass alle Menschen einmal diese Wahrheit annehmen werden – so sicher ist es. Oder vielleicht eher so unsicher, denn die Beteuerung und die Empfehlung und die Verheißung, die ja freilich der anderen wegen geäußert werden, die sie annehmen sollen, dürften vielleicht auch wegen des Lehrers geäußert werden, der der sicheren und verlässlichen Stimmenmehrheit bedarf. (*AUN*, Bd.1, S. 68)

Wie oft Kierkegaard den Nagel auf den Kopf trifft! Und wie zitierbar er ist! Soweit zu *cittavīthi*.

Mit meinem letzten Brief schickte ich Ihnen eine Übersetzung von Aṅguttara V,79, die folgende Passage enthält: „Wenn sie höheres Dhamma erörtern und sich gegenseitig abfragen, verfallen sie dunklen Lehren und werden nicht erwachen." Ich sagte in einer Fußnote, dass sich das Wort *abhidhamma* in dieser Passage nicht auf den Abhidhamma Piṭaka beziehe. Dies erfordert noch ein wenig Erörterung.

In des Ehrw. Buddhaghosa Theras Kommentar (Atthasālinī) zum ersten Buch des Abhidhamma Piṭaka (Dhammasaṅgani) gibt er den traditionellen Bericht vom Ursprung des Abhidhamma Piṭaka wieder. Dieser besagt sinngemäß, dass sich der Buddha die drei Monate einer *vassāna* Saison im Tāvatiṁsa Himmel (oder vielleicht Tusita, das habe ich vergessen) aufhielt und die versammelten *devatā abhidhamma* lehrte. Am Ende eines jeden Tages wiederholte er die Anleitungen des Tages dem Ehrw. Sāriputta gegenüber, der sie an die anderen *bhikkhus* weitergab. Diese Anleitung wurde gesammelt und bildet jetzt die Bücher des Abhidhamma Piṭaka. Der Überlieferung nach war also der Stoff des gegenwärtigen Abhidhamma Piṭaka schon vor dem endgültigen Erlöschen des Buddha in Kusinagar existent.

In Übereinstimmung mit dieser Tradition beharren all die anderen Kommentare des Ehrw. Buddhaghosa Thera darauf, dass immer, wenn das Wort *abhidhamma* in den Suttas auftaucht, es sich auf die Bücher des Abhidhamma Piṭaka bezieht. Darüber hinaus verhängt der Ehrw. Buddhaghosa Thera im Atthasālinī einen Bann – das ist vielleicht ein zu starker Ausdruck, aber ich erinnere mich nicht mehr an den genauen Wortlaut – gegen Leute, die bezweifeln, dass der Abhidhamma Piṭaka des Buddhas ureigenste Worte sind. (Wie oben im Fall von *cittavīthi* deutet dieser Umstand auf eine gediegene Menge an Skepsis bezüglich der Glaubwürdigkeit des AP hin und auf die unterbewusste Unsicherheit des Kommentators in Bezug auf die Richtigkeit seiner Position, die es für ihn erforderlich macht, die Mehrheit auf seiner Seite zu haben.)

Das Wort *abhidhamma* taucht in den Suttas manchmal allein, manchmal zusammen mit dem Wort *abhivinaya* auf, so wie das einfache Wort *dhamma* manchmal mit dem einfachen Wort *vinaya* verknüpft wird. Das führt sofort zu der Frage: Wenn sich das Wort *abhidhamma* auf den Abhidhamma Piṭaka bezieht, im Gegensatz zum Wort *dhamma*, das sich auf den Dhamma (d.h. Sutta) Piṭaka bezieht, sind wir dann nicht berechtigt, nach einem Abhivinaya Piṭaka neben dem Vinaya Piṭaka Ausschau zu halten? Aber davon findet sich keine Spur; und es ist ganz klar, dass *abhivinaya* so etwas wie „höhere Disziplin" bedeutet, ein wesentlicher Bestandteil des Vinaya Piṭaka. […]

Auf ähnliche Weise haben wir von Haus aus keinen Grund zu der Annahme, dass *abhidhamma* mehr bedeutet als „höhere Lehre“ im Sinne der schwierigeren und wesentlicheren Teile der Sutta-Lehren. Es ist ein durchgängiges Merkmal indischer philosophischer oder religiöser Texte, dass sie einem der altehrwürdigen berühmten Lehrer zugeschrieben werden, um ihnen Gewicht zu verleihen (im Westen ist es umgekehrt, je moderner der Text, desto besser); und das gilt sogar für die ganz offensichtlich späteren Pāliwerke (dem Ehrw. Mahākaccāna Thera wird der Nettipakaraṇa und eine Grammatik zuerkannt, während dem Ehrw. Sāriputta Thera der Paṭisambhidāmagga und möglicherweise die Niddesas zugeschrieben werden). Somit ist es durchaus zu erwarten, dass Versuche unternommen werden, die Autorität des Abhidhamma zu sichern (in der Annahme, dass er tatsächlich eine spätere Produktion ist), indem er mit dem *abhidhamma* der Suttas identifiziert wird. Fügen Sie noch die Tatsache hinzu, dass die Atthasālinī und die anderen kommentariellen Werke des Ehrw. Buddhaghosa Thera vielleicht um 900 Jahre späteren Datums sind als der Abhidhamma Piṭaka, zu dessen Verteidigung sie sich aufmachen, und Sie werden sehen, wenn wir interne Gründe dafür finden, die Bücher des AP als nicht maßgeblich abzulehnen (d.h., wenn wir feststellen, dass die Texte dieser Bücher nicht mit unserem Verständnis der Sutta-Texte zu vereinbaren sind), dann bleibt nicht sehr viel, das uns zwingt, sie als des Buddhas eigene Lehre zu akzeptieren.

Mein Lehrer, der verstorbene Ehrw. Nāyaka Thera, sagte im Privaten, dass niemand jemals ein *arahat* geworden war, indem er auf die Bücher des Abhidhamma Piṭaka hörte. Er sagte allerdings nicht, dass sie falsch seien. Aber wenn Sie die Passage aus dem Aṅguttara Sutta nachschlagen, die ich oben erwähnt habe, werden Sie sehen, das eine Lehre, die nicht zum Erwachen (oder zur Erleuchtung) führt – das heißt, wenn sie das vorhat – ein *kaṇha dhamma*, eine „dunkle Lehre“ genannt werden kann. Dies drängt den Gedanken auf, das die Bücher des Abhidhamma Piṭaka nicht so entstanden sind, wie es die Tradition beschreibt, sondern als *kaṇha dhamma*, resultierend aus falscher Erörterung des *abhidhamma* durch *bhikkhus*, die in Körper, Sittlichkeit, Geist und Weisheit unentwickelt sind.

Wie dem auch sei, die *Notizen* beziehen sich auf den AP nur im Zusammenhang mit zwei Dingen – *cittavīthi* und *paṭiccasamuppāda* – und es findet keine wahllose Kritik des AP insgesamt statt.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Diese lange Anmerkung beginnt so: „*Bhavaṅga* (Lebenskontinuum, wörtl.: Daseinsglied) und *javana* (Impulsion) werden in diesem Werk erstmals in Kap.I §57 (siehe Anm.16) erwähnt; dies ist die zweite Erwähnung. Der „Bewusstseinsprozess“ (*citta-vīthi*), von dem hier so ausgiebig Gebrauch gemacht wird, ist als solcher in den Piṭakas unbekannt …“}

## *Brief 45* *1. Januar 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Danke für den Artikel von Huxley. Ganz allgemein gesagt, ein *Konzept*, eine *Idee* und ein *Gedanke* sind so ziemlich dasselbe und können als imaginäres Bild einer wirklichen Angelegenheit beschrieben werden. Aber diese „Repräsentation“ ist nicht einfach eine fotografische Reproduktion (im Geiste) der betreffenden wirklichen Angelegenheit. In einem sehr einfachen Fall, wenn ich mir jetzt ein abwesendes Objekt vorstelle oder daran denke, hat mein Bild eine gewisse Ähnlichkeit mit dem abwesenden Objekt.

Aber angenommen, ich will an etwas wie „die Britische Verfassung“ denken. Ich kann nicht einfach ein imaginäres Bild produzieren, das „aussieht wie“ die Britische Verfassung, weil die BV nicht „aussieht wie“ irgendetwas. Was abläuft ist, dass ich über die Jahre ein komplexes Bild aufgebaut habe, teilweise visuell, teilweise sprachlich und vielleicht auch mit Elementen von anderen Sinnen her; und dieses komplexe Bild hat eine innere *Struktur*, die mit der Struktur der BV übereinstimmt, zumindest soweit ich sie richtig verstanden habe. Wenn ich beim Studieren der Britischen Verfassung fehlerhafte Autoritäten konsultiert habe oder Teile ausgelassen habe, werden diese Fehler und Auslassungen in dem komplexen Bild vertreten sein. Wann immer ich an die BV denken will (oder selbst, wenn sie jemand erwähnt), kommt mir dieses komplexe Bild in den Sinn, und unter Bezugnahme darauf beantworte ich (zum Beispiel) Fragen über die BV. Dieses komplexe Bild ist ein *Konzept* – es ist mein Konzept von der BV. Mit Glück kommt es der ursprünglichen Sache recht nahe, aber höchstwahrscheinlich ist es eine sehr irreführende Darstellung. (Beachten Sie, da die Essenz des Konzepts in der *Struktur* des komplexen Bildes liegt und nicht in den individuellen Bildern, die das komplexe Bild ausmachen, ist es durchaus möglich, eine Anzahl verschiedener komplexer Bilder zu haben, aber alle mit derselben Struktur, um die betreffende wirkliche Angelegenheit darzustellen. Hier bleibt das *Konzept* dasselbe, auch wenn sich das Bild unterscheidet. Daher ist es in der Welt der Kunst möglich, dieselbe Idee in der Musik oder in der Malerei auszudrücken.)

Nun ist alles konzeptuelle Denken *abstrakt*, das soll heißen, der Gedanke oder das Konzept ist völlig von der Wirklichkeit abgetrennt, aus der Existenz entfernt und ist (in Kierkegaards Ausdrucksweise) *sub specie æterni. Konkretes* Denken dagegen denkt das Objekt, *während das Objekt anwesend* ist, und dies ist im engeren Sinne *Reflexion* oder *Achtsamkeit*. Man ist achtsam auf das, was man tut oder sieht, während man es wirklich tut oder sieht. Das ist natürlich sehr viel schwieriger als abstraktes Denken; aber es hat einen sehr offensichtlichen Vorteil: Wenn man an etwas denkt (oder darauf achtsam ist), während es wirklich anwesend ist, ist keinerlei Fehler möglich und man ist direkt in Berührung mit der Wirklichkeit; aber im abstrakten Denken besteht jede Chance auf einen Fehler, da die Konzepte mit denen wir denken, zusammengesetzte Angelegenheiten sind, aufgebaut aus einer willkürlichen Ansammlung einzelner Erfahrungen (Bücher, Unterhaltungen, frühere Beobachtungen und so weiter).

Worauf Huxley hinauswill, ist also einfach folgendes. Als Resultat unserer Erziehung, unserer Bücher, Radio, Kino, Fernsehen und so weiter, neigen wir dazu, künstliche *Konzepte* über das Leben aufzubauen, und diese Konzepte sind grob irreführend und ganz und gar kein zufriedenstellender Führer durch das Leben. (Wie viele Menschen, besonders im Westen, beziehen all ihre Ideen über die Liebe aus dem Kino oder TV – kein Wunder, dass sie in Schwierigkeiten geraten, wenn sie ihr begegnen, so wie sie in Wirklichkeit ist!) Huxley vertritt ein Training in Achtsamkeit (oder Gewahrsein), *satisampajañña* – an das Leben zu denken, während es wirklich stattfindet – anstatt (oder zumindest als Ergänzung) des derzeitigen Trainings in rein abstraktem Denken. Auf diese Weise, so behauptet er – und hat natürlich ganz Recht – werden die Menschen besser gerüstet sein, mit dem Leben fertigzuwerden, so wie es wirklich ist. Beantwortet das Ihre Frage?

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 46* *3. Januar 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich kann nicht sagen, was die Quelle des Ehrw. Buddhaghosa Thera für seine Behauptungen in der Atthasālinī und anderswo über den AP ist. Es war sicherlich die allgemein geglaubte Überlieferung in jener Zeit, dass ihn der Buddha selbst an die *devatā* gelehrt hatte; und ich glaube mich zu erinnern, dass man den chinesischen Pilgern in Indien (ich habe die Daten vergessen)* den Ort zeigte, wo die dreifache Treppe den Boden berührte,

auf der der Buddha nach der fraglichen Regenklausur herabgestiegen sein soll.

Obwohl die Überlieferung sicherlich älter ist als die Zeit des Ehrw. Buddhaghosa Thera, gibt es eine weitere Komplikation. Jede der frühen Hīnayāna-Schulen (vom Mahāyāna ganz zu schweigen) hat anscheinend ihren eigenen bestimmten Abhidhamma Piṭaka gehabt, obwohl sie die Suttas und (größtenteils) den Vinaya gemeinsam hatten (ich spreche aus der Erinnerung an früher Gelesenes). Folglich hätte die Frage auftauchen können (obwohl ich nicht weiß, ob es tatsächlich der Fall war), *welchen* der verschiedenen APs der Buddha an die *devatā* gelehrt hat. Es kann sein, dass es frühere Bücher als die derzeitigen Kommentare gibt, die von dieser Überlieferung berichten, aber davon ist mir nichts bekannt. Und ich erinnere mich nicht, ob der Ehrw. Buddhaghosa seine Quelle angibt, aber ich denke nicht. (Wenn Sie interessiert sind, die Aṭṭhasālinī gibt es in englischer Übersetzung als *The Expositor.)*

Die Suttas berichten einigermaßen ausführlich vom Anfang der Wirkenszeit des Buddha und auch von den letzten paar Monaten; aber es gibt keine zusammenhängende Erzählung von seinen Ortswechseln und Handlungen dazwischen. Jedenfalls ist mir nicht bekannt, dass *auch nur eine* Lehrrede sagt, der Buddha habe den Abhidhamma Piṭaka oder auch nur *abhidhamma* an die *devatā* gelehrt, oder dass er eine Regenklausur im Tāvatiṁsa verbracht habe. Gelegentlich hat der Buddha tatsächlich verschiedene Himmelsbereiche besucht (z.B. Brahmanimantanika Sutta, M.49; I,326), aber meistens, so scheint es, kamen die *devatā* und hörten zu, wenn der Buddha Menschen unterrichtete (und waren in großer Zahl zugegen), z.B. Cūḷarāhulovāda Sutta, M.147: III,278-280; Pāṭika Suttanta, D.24: III,31-35. Es scheint kein Grund zur Annahme zu bestehen, dass die *devatā* den Menschen an *Intelligenz* überlegen sind (in welcher Hinsicht sie auch sonst überlegen sein mögen). Die Lehren, die der Buddha Sakka gab, dem Fürsten der Tāvatiṁsa Götter, stehen im Sakkapañha Suttanta, D.21: II,263-280 und auch im Cūḷataṇhāsaṅkhaya Sutta, M.37: I,251-256.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Fa Hien (Fa Hsien) bereiste von 399 bis 413 n.Chr. die buddhistischen Stätten in Indien, Hiuen Tsiang (Yuan Chwang) von 629 bis 645 n.Chr.}

## *Brief 47* *4. Januar 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

mehr zum Abhidhamma Piṭaka. Ich denke, in meinem letzten Brief sagte ich, dass ich keine Lehrrede kenne, nach der der Buddha den AP oder auch nur *abhidhamma* an die *devatā* gelehrt habe. Das „oder auch nur *abhidhamma*“ ist zu streichen, denn falls *abhidhamma* im Sinne der Suttas „höheres *dhamma*“ bedeutet, dann *hat* der Buddha *abhidhamma* an die *devatā* gelehrt – allerdings nicht mehr als an die *bhikkhus* und auch nicht während einer Regenklausur im Tāvatiṁsa.*

Ein weiterer Punkt. Der Ehrw. Buddhaghosa Thera und die anderen Kommentatoren behaupten (wie schon gesagt), dass das Material, das im AP enthalten ist, schon vor dem endgültigen Verlöschen des Buddha existierte. Sie behaupten auch, in Übereinstimmung mit dieser Meinung, dass der AP beim Ersten Konzil (in Rājagaha) nach den Vinaya- und Sutta-Piṭakas rezitiert wurde. Aber in dem Bericht vom Ersten Konzil (der im Cūḷavagga des Vinaya Piṭaka enthalten und sicherlich authentisch ist) taucht das Wort *abhidhamma* überhaupt nicht auf. […] Die Behauptung der Kommentatoren, dass der AP bei diesem Anlass rezitiert wurde, ist völlig aus der Luft gegriffen – man kann sie akzeptieren, wenn man will, aber sie wird durch nichts in dem Bericht vom Ersten Konzil gestützt.

Eines der Bücher des AP (Kathāvatthu) besteht aus einem detaillierten Bericht über die Widerlegung einer Anzahl abweichlerischer Ansichten zum Dhamma. Dies soll während der Herrschaft von Asoka beim Dritten Konzil (in Pātaliputta oder Patna) stattgefunden haben. Jetzt stellt sich die Frage, wie kann es sein, dass der Text einer Debatte mit Angehörigen einer abweichlerischen Sekte zur Zeit von Asoka vom Buddha *bereits* zweieinhalb Jahrhunderte *vorher* an die *devatā* gelehrt wurde? Die Antwort der Kommentatoren lautet, der Buddha habe vorhergesehen, dass so eine Debatte bei künftiger Gelegenheit stattfinden würde, und gab den Rahmen für die korrekten Antworten (aber nicht den vollen Text) im Voraus, um die orthodoxe Partei zu gegebener Zeit anzuleiten. Abermals, man kann diese Darstellung akzeptieren, wenn man das will. Aber bei wem liegt die Beweislast?

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Sāmaṇera Bodhesako merkt in *CtP* an, dass das Wort *abhidhamma* in den Suttas nirgendwo im Zusammenhang mit der Lehrtätigkeit des Buddha auftauche, sondern dann, wenn verschiedene Schüler des Buddha

untereinander *abhidhamma* und *abhivinaya* erörtern. Dies lege nahe, dass die Vorsilbe *abhi-* in diesem Fall nicht als „höher" oder „fortgeschritten" aufzufassen sei, sondern am besten als „erweitert", was so zu verstehen sei, dass die Mönche manchmal *dhamma* und *vinaya* in ihrer eigenen Terminologie diskutierten, statt in der Terminologie des Buddha. Vgl. A.VI,60: III,392f.

Frau **Irene Quittner**, geb. 1909, war eine einflussreiche Persönlichkeit in Kreisen britischer Buddhisten. Sie trat zunächst über den Herausgeber der *Notizen*, Herrn Samaratunga, mit dem Ehrw. Ñāṇavīra in Verbindung.}

## *Brief 48* — *11. Januar 1964*

*Liebe Frau Quittner,*

soweit ich Ihren Worten entnehmen kann, ist es gut möglich, dass Sie zu den (bedauerlicherweise) wenigen Leuten gehören, an die die *Notizen* wirklich gerichtet sind. Also denke ich, ich sollte Ihnen die Gelegenheit geben – wenn Sie das wollen – direkt an mich zu schreiben, über Dinge in den *Notizen*, die Ihnen nicht klar sind. Viele Dinge sind sicherlich in sich schwierig und noch mehr Worte darüber zu verlieren, wird wahrscheinlich nicht viel helfen; aber es mag andere Dinge geben, zu denen die *Notizen* unnötig obskur sind, und vielleicht auch Dinge, die ohne ersichtlichen Grund weggelassen wurden; und hier könnte weitere Diskussion nützlich sein. (In diesem Zusammenhang mag Ihre Klage, dass die Notizen zu *nāmarūpa* nicht adäquat sind, berechtigt sein. Allerdings findet sich zum einen eine gewisse Erweiterung in anderen Notizen,[a] und zum anderen bin ich nicht sicher, ob nicht eine detaillierte Studie der Kniffligkeiten von *nāmarūpa* – insbesondere à la Ñāṇavīra – zur fehlgeleiteten Bemühung wird: Allein die Tatsache, dass die *Notizen* beträchtlich viel mehr zu dieser Frage sagen, als in den Suttas zu finden ist, ist bereits eine zweifelhafte Empfehlung. Siehe in den *Notizen* RŪPA, letzter Absatz, drittletzter Satz. Aber in diesen Tagen gedruckter Bücher wird mehr Ausführlichkeit verlangt und vielleicht ist nicht unbedingt etwas dagegen einzuwenden. Jedenfalls, wenn ich mehr sagen wollte, müsste ich eine Menge mehr sagen; und das Fleisch ist zwar willig, aber der Geist ist schwach.)

Ich bin keinesfalls verärgert, dass Sie das Buch zwar empfehlenswert, aber auch „arrogant, bissig und herablassend" gefunden haben, da die Tatsache, dass es so erscheint, nicht ganz unbeabsichtigt ist – auch wenn es nicht gänzlich eine extra erzeugte Wirkung ist. Die einzelnen Notizen waren größtenteils ursprünglich Randbemerkungen, die ich in ein

Dear Mrs Quittner,

I have been sent, by the Ven. Thera and his brother Mr Samaratunga, your letter to them about my 'Notes on Dhamma'. As Mr Samaratunga has remarked to me, it is very good of you to have taken so much trouble in reporting your reactions in such detail: it is not at all easy to know how the 'Notes' are being received unless people write and tell us, and for the most part all we get is a polite acknowledgment and nothing more. The interest you have expressed is also a particular encouragement to Mr Samaratunga, who has taken great pains about having the book produced. But the reason for this letter is not simply to express appreciation.

As far as I can gather from what you say, it may be that you are

PTS-Wörterbuch eintrug, ohne dabei unmittelbar an Veröffentlichung zu denken. Und doch waren sie in genau demselben Ton geschrieben, wie das, was Sie im vorliegenden Buch vorfinden.[b] Es geschah nicht aus Nachlässigkeit, dass beim Transkribieren der Notizen für die Veröffentlichung kein Versuch unternommen wurde, den Stil zu ändern: Ich behielt ihn bei, wohl wissend, dass er die Leser auf Distanz halten würde – das war, was ich wollte. Sicherlich ärgert es den Europäer (und vielleicht ärgert es den Orientalen nicht genug), wenn er behandelt wird, als habe er keine Meinung, die der Berücksichtigung wert ist. Der europäische Leser erwartet von seinem Autor, dass er seine Gründe für das, was er sagt, vorlegt, so dass sich der Leser selbst ein Urteil bilden kann; vom Autor wird verlangt, dass er den Leser ins Vertrauen zieht, und wenn er das nicht tut, ist man ihm böse. Wenn es um rationale Dinge geht, ist das ganz in Ordnung; von beiden Parteien wird angenommen, dass sie denselben objektiven Standpunkt haben (mit anderen Worten, dieselbe Abwesenheit eines Standpunkts), und der Leser folgt den Argumenten des Autors, um zu entscheiden, ob er zustimmt oder nicht; und wenn er damit fertig ist, schließt er das Buch und geht zum nächsten über. Aber wenn sich die vorliegende Frage nicht in der Sphäre der Logik befindet, ist all dies ein Missverständnis. Wenn das Buch eine Einladung oder vielleicht Herausforderung an den Leser ist, herbeizukommen und den Standpunkt des Autors zu teilen (was zunächst von ihm verlangt, irgendeinen Standpunkt einzunehmen statt objektiv ohne Standpunkt zu bleiben), dann wäre es offensichtlich nicht zweckdienlich, wenn es dem Leser gleich zu Anfang die Annahme gestatten würde, dass er das bereits tut. (An dieser Stelle möchte ich Sie auf drei Suttas aus dem Aṅguttara verweisen: A.V.,151-153: Ⅲ,174-176.)* In einem Diskussionsgespräch oder einer Korrespondenz kann die angemessene Beziehung vielleicht allmählich und schmerzlos etabliert werden; aber in einem Buch, das sich unpersönlich an unbekannte Leser richtet, ist die Situation weniger entgegenkommend und eine gewisse Verletzung der Selbstachtung des Lesers muss erwartet werden. Ohne mir eine Aussage anzumaßen, ob die Notizen in dieser Hinsicht zulänglich sind, werde ich versuchen zu zeigen, was ich meine, indem ich mich auf einen Punkt beziehe, den Sie selbst aufgebracht haben.

In Ihrem Brief haben Sie angemerkt – vermutlich in Bezug auf Anmerkung *(a)* des Vorworts – dass der Autor mit ein paar Federstrichen die drei Körbe {des Pālikanons} auf zwei reduziert hat, und das, ohne irgendeinen Grund dafür anzugeben. Es ist jetzt 2500 Jahre nach dem *parinibbāna* und wir sehen uns einer großen Ansammlung von Texten gegenüber (um nur vom Pāli allein zu reden), von denen einige sicherlich berichten, was der Buddha tatsächlich sagte, und andere, nicht weniger gewiss, das Werk von Kommentatoren, Scholiasten und so weiter sind; und alle behaupten – oder vielmehr wird es von der Tradition behauptet – die

echte und originale Buddhalehre zu repräsentieren. Das erste Problem besteht heutzutage darin, einen Anfang zu machen: Es ist ganz klar, dass wir nicht alle diese Texte akzeptieren können, aber wo sollen wir die Linie ziehen? Alles, was wir tun können, ist eine kritische Voruntersuchung durchzuführen und dann intelligent zu raten und die Texte einzuteilen in jene, die wir akzeptieren werden, und jene, die wir nicht akzeptieren. Wenn wir die Einteilung vorgenommen haben, legen wir die kritische Haltung beiseite und machen uns ans Werk, die Lehre zu ergreifen. Es wäre nicht über Gebühr schwierig, in den *Notizen* ein Aufgebot kritischer Argumente zusammenzubringen, das zur Ablehnung des Abhidhamma Piṭaka führt. Aber sofort hätte der Leser etwas positives und objektives, an dem er sich festhalten könnte, und eine gelehrte Kontroverse würde beginnen und sich immer leidenschaftlicher vom eigentlichen Punkt entfernen. Überhaupt, sagt Kierkegaard,

> ist hier bloß die diätetische Vorsicht, nämlich der Verzicht auf jeden gelehrten Einschub, der eins, zwei, drei dazu ausarten könnte, eine 100jährige Parenthese zu werden, vonnöten, damit die Sache leicht und einfach sein kann. (*AUN*, Bd.1, S. 24)

Also ist in den *Notizen* nichts davon zu finden (allerdings siehe den letzten Satz im ersten Absatz von CITTA). Der Leser wird zu Anfang des Buches ohne großes Drumherum (herablassend?) informiert, welche Texte der Autor für authentisch hält und welche nicht. Nicht einmal mit einem „wenn Sie gestatten“ entscheidet der Autor für den Leser, wo die Linie gezogen wird. Entweder wirft der Leser das Buch weg oder er schluckt die anscheinende Beleidigung seiner kritischen Intelligenz hinunter und akzeptiert das Buch zu den Bedingungen des Autors. Wenn das Buch all das erfüllt, was es sich vorgenommen hat (auch wenn der Autor dem Leser gegenüber auf gar keinen Fall andeuten darf, dass es vielleicht nicht so ist), ist es möglich, dass der Leser schließlich dahin gelangt, den Standpunkt des Autors zu teilen. Sollte das der Fall sein, werden die Gründe des Autors für die Ablehnung von Texten (hier des Abhidhamma Piṭaka) auf einmal vollkommen einleuchtend sein – ja, sie werden sogar zu des Lesers eigenen Gründen werden. Dann ist alles vergeben und vergessen.

Vergessen Sie nicht, dass das Buch in Ceylon und nicht in England geschrieben wurde. Bei Ihnen gibt es keine unantastbar heilige buddhistische Tradition und die Leute werden neuen Ideen sogar dann zuhören, wenn sie in normaler Stimmlage verkündet werden. Hier ist das anders. Die Leute werden zuhören, aber nur, wenn das nicht Vertraute laut und kräftig genug geäußert wird, um ihnen den nötigen Mut einzuflößen, gegen die Tradition zu denken. Sobald das Eis einmal gebrochen ist, wagen sie vielleicht den Sprung; und einer oder zwei – Laien – sind anscheinend schon in ein ernsthaftes Studium der *Notizen* eingestiegen. Die wenigen

englischsprachigen Mönche, die das Buch gesehen haben, mögen es zum Großteil nicht, aber die traditionelle Orthodoxie hat hier nicht dieselbe Rückendeckung von offizieller Seite wie im rechtgläubigen Burma. Wir haben es für klüger gehalten, keine Exemplare an die beiden *pirivena* Universitäten hier zu schicken, die Hochburgen des singhalesischen Nationalismus sind; aber wir haben einen höflichen Brief vom Bibliothekar der Mahā-Chulalongkorn Universität in Bangkok erhalten, in dem es heißt, dass das Buch ein „nützliches Nachschlagewerk" für die vielen Mönche verschiedener Nationalitäten sein wird, die dort zum Studium hinkommen. Die Siamesen haben eine gewisse Zweideutigkeit an sich, die ich noch nicht ergründet habe.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

Anmerkungen:

a. Ganz allgemein, wenn Sie mit dem Buch näher vertraut sind, werden Sie vielleicht feststellen, dass Schwierigkeiten, die sich in einem Text ergeben, in einem anderen – wenigstens teilweise – beantwortet werden.

b. Ein Mensch, auf einsamer Insel gestrandet, könnte nach gewisser Zeit, wenn er keine anderen Menschen zu Gesicht bekommt, das Tragen von Kleidung aufgeben, ohne sich zu schämen. Fremde, die viele Jahre später auf seiner Insel landen und ihn sehen, könnten ihn in leidenschaftlicher Weise auf seine Schamlosigkeit ansprechen. Aber zu dem Zeitpunkt hätte er höchst wahrscheinlich vergessen, was das Wort bedeutet. So ist es auch mit den eigenen Gedanken. Nach gewisser Zeit in der Abgeschiedenheit vergessen sie ihr Schamgefühl und laufen nackt herum. Wenn man sie dann einem Fremden zeigt, ohne sie dezent zu kleiden, mag dieser sie gut und gerne arrogant finden. Aber das Wort ist nicht mehr vertraut. (Ich bin auf jeden Fall so etwas wie ein Einzelgänger von Natur aus, dem es traurigerweise an der Wärme des Gefühls für oder gegen andere Menschen mangelt. Dies ist in Wirklichkeit das unverzeihliche Vergehen und der ganze Rest folgt daraus.)

{* Zusammenfassende Übersetzung:}

> Mit fünf Dingen versehen, ihr Bhikkhus, ist einer, wenn er das Dhamma hört, nicht in der Lage, den zielgerichteten Weg zu betreten, das was in heilsamen Dingen das Richtige ist. Mit welchen fünf?
>
> (151) Er verachtet den Vortrag; er verachtet den Vortragenden; er verachtet sich selbst; er hört das Dhamma mit zerstreutem Geist, der nicht einspitzig ist; er erwägt unweise.

(152) {1.-3. wie in 151} Er ist unverständig, dumm, begriffsstutzig; er fasst das, was nicht unmittelbar erkannt ist, als unmittelbar erkannt auf.

(153) Er hört das Dhamma herablassend, von Herablassung besessen; voreingenommen und nach Fehlern suchend hört er das Dhamma; in Bezug auf den Vortragenden ist er voller Vorurteile und nicht aufnahmebereit; {4.-5. wie in 152}

## *Brief 49* *25. Januar 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

die unendliche Hierarchie des Bewusstseins, eines auf dem anderen, ist *immer* da, ob wir uns mit Reflexion beschäftigen oder nicht. Der Beweis dafür ist unser Bewusstsein von *Ortsveränderung* oder *Bewegung*, das keine Reflexion erfordert – wir sind uns der Bewegung (eines fallenden Blattes zum Beispiel) *unmittelbar* bewusst – aber eine Hierarchie von Bewusstseinen. Warum? Weil Bewegung in der *Zeit* stattfindet (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und wir uns dennoch der Bewegung des fallenden Blattes als einer *gegenwärtigen* Bewegung bewusst sind. Das ist vielleicht eine zu kurze Erklärung, aber es ist nicht so sehr wichtig, das zu begreifen. Wenn wir reflektieren wollen (das tun wir oft automatisch, wenn wir schwierigen Situationen gegenüberstehen), dann *nutzen* wir diese Hierarchie des Bewusstseins, indem wir unsere Aufmerksamkeit von der unmittelbaren Ebene auf die Ebene darüber zurückziehen.

Der Grund, warum man nicht sagen kann, „Bewusstsein ist“ oder „Bewusstsein von Bewusstsein“, ist einfach der, dass das einzige Ding (oder die einzigen Dinge), *dessen* Bewusstsein (*viññāṇa*) sich bewusst sein kann, Name-und-Materie (*nāmarūpa*) ist. Bewusstsein ist die *Anwesenheit* des Phänomens, dessen, was im Erleben manifest ist (nämlich *nāmarūpa*), und wir können nicht *im selben Sinne* von „Bewusstsein von Bewusstsein“ sprechen, was die „Anwesenheit von Anwesenheit“ wäre; mit anderen Worten, die Natur der Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Materie kann nicht dieselbe sein, wie die zwischen einem Bewusstsein und dem nächsten (erstere Beziehung ist *intern*, letztere *extern*).

Was wir in der prä-reflexiven Hierarchie von Bewusstsein haben, ist wirklich eine Reihe von Schichten, nicht einfach von *Bewusstsein* von aufsteigender Ordnung, sondern von *Bewusstsein mit Name-und-Materie* von aufsteigender Ordnung. Auf *jeder* Ebene besteht *Bewusstsein eines Phänomens* und die verschiedenen Ebenen *überlagern* sich (das soll nicht heißen, dass das Phänomen auf beliebiger Ebene nichts mit der darunter liegenden zu tun hat [wie etwa in einem Stapel Teller]; es hat damit zu tun, aber das

braucht uns im Moment nicht zu interessieren). Die Beziehung zwischen zwei angrenzenden Schichten von Bewusstsein ist somit Anlagerung – oder vielmehr Überlagerung, da sie unterschiedlicher Ordnung sind. In der Reflexion werden zwei dieser angrenzenden Schichten kombiniert und wir haben dann komplexes Bewusstsein an der Stelle von einfachem Bewusstsein. Der Effekt davon ist, unterschiedliche *Grade von Bewusstsein* zu enthüllen – mit anderen Worten, unterschiedliche *Grade der Anwesenheit* von Name-und-Materie. Dies erlaubt uns nicht zu sagen, „Bewusstsein ist anwesend" (in dem Fall würden wir Bewusstsein mit Name-und-Materie verwechseln), aber es erlaubt uns zu sagen, „da ist Bewusstsein". Aufsteigende Ordnung von Reflexion kann verbal folgendermaßen ausgedrückt werden:

> *Unmittelbares Erleben:* „Ein Schmerz", d.h. „Ein Schmerz (ist)" *oder* „(Bewusstsein von) einem Schmerz".
>
> *Reflexion erster Ordnung:* „Da ist ein (existierender) Schmerz" *oder* „Da ist (Bewusstsein von) einem Schmerz";
>
> und diese beiden sind jeweils gleichbedeutend mit
>
> „Gewahrsein eines Schmerzes" – aber beachten Sie, dass Gewahrsein (Wissensklarheit, *sampajañña*) nicht dasselbe ist wie Bewusstsein (*viññāṇa*).
>
> *Reflexion zweiter Ordnung:* „Da ist Gewahrsein eines Schmerzes" *oder* „Gewahrsein von Gewahrsein eines Schmerzes".
>
> *Reflexion dritter Ordnung:* „Da ist Gewahrsein von Gewahrsein eines Schmerzes" *oder* „Gewahrsein von Gewahrsein von Gewahrsein eines Schmerzes".

Und so weiter. (In Ihrer Illustration gehen Sie von unmittelbarer Anwesenheit [„Schmerz ist"] zu reflexiver Anwesenheit über [„Da ist Bewusstsein von Schmerz"]. Aber diese beiden gehören nicht zusammen. Wenn Sie als unmittelbar „Schmerz ist" sagen, müssen Sie als reflexiv sagen „Da ist existierender Schmerz"; und nur wenn Sie als unmittelbar „Bewusstsein von Schmerz" sagen, können Sie als reflexiv sagen „Da ist Bewusstsein von Schmerz". So wie Sie es ausgedrückt haben, bekommt es den Anschein, als ob Bewusstsein nur mit der Reflexion ins Spiel kommt.)

Ich bin sehr weit davon entfernt, eine Meinung zur Natur von *viññāṇañcāyatana* {Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit} und dem Übergang zu *akiñcaññāyatana* {Bereich der Nicht-Etwasheit} abzugeben, aber ich denke, es wäre weiser, Ihre Schlussfolgerungen als in gewissem Umfange spekulativ zu erachten – was die Frage aufwirft, ob ich Ihnen vom

Spekulieren abraten sollte. Ich für meinen Teil habe es aufgegeben, über Dinge nachzudenken, die für mich außer Reichweite sind, da ich keine Möglichkeit habe, meine Schlussfolgerungen zu überprüfen, und das empfinde ich als Quelle der Frustration. Dass die Frage Schwierigkeiten vom theoretischen Standpunkt aus bereitet, lässt sich an der Tatsache ersehen, dass *akiñcaññāyatana* immer noch ein *bewusster* Zustand ist – es ist *sattamī viññāṇaṭṭhiti*, die „siebte Station des Bewusstseins" (Mahānidāna Suttanta, D.15: II,69) – und solange es Bewusstsein gibt, sehe ich nicht, wie die Schichten entfernt werden könnten; insofern man die Auffassung hat, dass es bei dem Übergang um eine konzeptuelle Abstraktion geht, würden die Schichten sogar notwendig erscheinen, damit die Abstraktion (die ein reflexiver Vorgang ist) überhaupt möglich ist. Aber auch das grenzt ans Spekulative.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Wenn es Ihnen gelingt, klar zu erkennen, warum Reflexion nicht Bewusstsein von Bewusstsein sein kann, gebe ich Ihnen eine Eins.

{Die Zitate im folgenden Brief sind (mit Ausnahme von „Heidegger laut Gurvitch laut Camus") allesamt aus dem Englischen übersetzt. Das kurze Zitat von Sartre (aus *Troubled Sleep*, S.26) in marktgängiger deutscher Fassung und das Originalzitat von Prof. Thure von Uexküll (aus einem Vortrag auf einem Symposium „Angst und Hoffnung in unseren Zeiten") aufzuspüren, wäre ein unverhältnismäßig großer Aufwand gewesen. Nietzsche ist aus dem Sammelband *6ET* zitiert. Das Originalzitat ohne weiteren Hinweis in seinem Gesamtwerk zu suchen, ist undurchführbar. Das Zitat von Cyrill Connolly stammt aus *The Unquiet Grave*, S. 79.]

## *Brief 50* *13. Februar 1964*

*Lieber Dr. de Silva,*

vielen Dank, dass Sie mir *The Medical Mirror* {Ausg. 6/1963} geschickt haben. Ich weiß nicht, wie es in England ist – Spießertum ist an der Tagesordnung – aber es scheint, dass die deutschen Ärzte den gängigen Trends philosophischen Denkens durchaus aufgeschlossen sind.

Ich war ergriffen von den Bemerkungen eines Arztes, dessen Aufgabe es ist, sich um Patienten mit Angstzuständen zu kümmern. Früher wurden

Angstzustände bei Patienten zweifellos nervösen (und damit physiologischen) Störungen zugerechnet und die Heilmethode hätte aus medikamentöser Behandlung oder vielleicht Operation bestanden. (Ich glaube, man ist in Amerika selbst jetzt noch der Meinung, das alle geistigen Störungen dereinst durch die Behandlung mit neuen psychotropen Drogen und neurochirurgischen Techniken in den Griff zu bekommen sein werden – aber schließlich sind die Amerikaner die am wenigsten philosophischen aller Sterblichen. Eine von Sartres Figuren bemerkt irgendwo, „Für einen Amerikaner besteht das Nachdenken über das, was ihm Sorgen bereitet, darin, alles in seiner Macht Stehende zu tun, um nicht daran zu denken." Mit anderen Worten, die ganze Frage geistiger Krankheit würde als in rein deterministischem Sinne verständlich betrachtet – zumindest in der Theorie. Aber jetzt sagt dieser deutsche Arzt:

> Da manche Menschen Selbstmord begehen, um der Furcht zu entkommen, kann das Wissen vom Tod nicht die letztendliche Ursache für die Furcht sein. Furcht scheint vielmehr direkt mit der Freiheit verwandt zu sein, für den Menschen, dessen Aufgabe als intellektuelles Wesen es ist, sein Leben in Freiheit zu gestalten. Seine Persönlichkeit ist die Autorität, die ihm diese Freiheit zugesteht. Aber andererseits erlaubt diese Freiheit dem Menschen, sich seiner selbst gewahr zu werden. Diese Begegnung mit sich selbst macht ihn furchtsam.

Vergleichen Sie hierzu die folgende Zusammenfassung Heideggers philosophischer Ansichten:

> Die einzige Realität in der ganzen Rangordnung der Geschöpfe sei die „Sorge". Für den in der Welt und ihren Zerstreuungen verlorenen Menschen stellt diese Sorge sich als eine kurze und vorübergehende Furcht dar. Wird diese Furcht aber ihrer selbst bewusst, dann wird sie zur Angst, dem ständigen Klima des klarsehenden Menschen, „in dem das Dasein sich wiederfindet". (*Myth*, S. 36*)

Kurz gesagt, der Mensch ängstigt sich, wenn er die Natur seiner Existenz kennenlernt; er fürchtet sich, wenn er feststellt, dass er frei ist.

Aber wenn das stimmt, dann stimmt es immer. Warum sind dann Angstzustände heutzutage soviel weiter verbreitet, als es früher offenbar der Fall war? Die Welt ist komfortabler als sie es vorher war (und niemand hat unangenehmere Todesarten erfunden, als es sie schon immer gegeben hat) und doch vervielfältigen sich die Anstalten für Geisteskrankheiten und sind bis zum Überlaufen voll. Warum ist das so? Hier hat Nietzsche seinen Einsatz – er ist der Diagnostiker unserer Zeit. Nietzsche verkündete „Gott ist tot" und nannte sich selbst den ersten vollendeten Nihilisten

Europas. Nicht, dass Nietzsche Gott ermordet hat; er fand ihn bereits tot auf in den Herzen seiner Zeitgenossen; und er war aus Schicksal, nicht aus eigener Wahl Nihilist. Er diagnostizierte in sich selbst und anderen die Unfähigkeit zu glauben und das Verschwinden des ursprünglichen Fundaments allen Glaubens, nämlich den Glauben an das Leben. (Ich zitiere Camus.)

Hier, in einer buddhistischen Tradition, wird nicht immer erkannt, wie sehr in Europa das Leben nach dem Tode – und damit gültige ethische Werte – mit der Gottesidee verbunden ist. Sobald Gott „tot" ist (und er fing mit der Französischen Revolution an, in Krämpfen zu sterben), hat das Leben für den Europäer seinen Sinn verloren. „*Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?* – jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird (sagt Nietzsche {in *Die fröhliche Wissenschaft,* 1882}), um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden." Also setzte sich Nietzsche selbst die Aufgabe herauszufinden, ob es möglich ist zu leben, ohne an überhaupt irgendetwas zu glauben: mit anderen Worten, absolut frei zu sein.

Und weil er ein Mann von Integrität war (davon gibt es schließlich nicht so viele), nahm er sich selbst als Versuchskaninchen – und bezahlte den Preis mit Wahnsinn. Aber in dem Vorgang entdeckte er, dass völlige Freiheit eine unerträgliche Last ist, und dass es nur möglich ist zu leben, wenn man Pflichten der ein oder anderen Art akzeptiert. Aber was für Pflichten? Die Frage ist für den Europäer noch immer unbeantwortet. („Niemand würde anfangen, ein Spiel zu spielen, ohne die Regeln zu kennen. Und doch spielen die meisten von uns das endlose Spiel des Lebens ohne sie, weil wir nicht in der Lage sind herauszufinden, was die Regeln sind." – Cyrill Connolly, 1944.) In den alten Zeiten, als Gott noch am Leben war – als das Christentum noch eine treibende Kraft in Europa war – standen die Menschen genau wie heute vor der bangen Frage, „Was sollte ich tun?"; aber die Antwort war damals schnell zur Hand – „Gottes Geboten gehorchen" – und die Last der Angst war ihnen von den Schultern genommen. Sie fürchteten Gott, kein Zweifel, aber sie fürchteten sich nicht vor sich selbst. Aber jetzt, da Gott tot ist, muss jeder Mensch die Bürde selbst tragen, und diese Bürde ist unmöglich schwer – für jene, die das Thema nicht scheuen und nicht ihre Straußenköpfe in den Sand weltlicher Ablenkungen stecken. Nein, nicht den Tod fürchten diese angstbesessenen Insassen unserer Irrenhäuser – es ist das Leben.

„Und was ist die Antwort?", werden Sie vielleicht fragen. Wie ich versucht habe aufzuzeigen (in KAMMA), ist die Antwort für den gewöhnlichen Menschen nicht von selbst ersichtlich. Andererseits könnte er durchaus das Gefühl haben, dass es irgendeine Antwort *geben sollte* – wie Nietzsche selbst es hatte, als er schrieb:

> Es ist leicht, über alle möglichen unmoralischen Handlungen zu reden; aber hätte man die Kraft, sie durchzuführen? Ich könnte es zum Beispiel nicht ertragen, mein Wort zu brechen oder zu töten; ich würde dahinsiechen und schließlich würde ich als Folge dessen sterben – das wäre mein Schicksal. {zitiert nach *6ET*}

Und dieses Gefühl täuscht nicht – einmal davon abgesehen, dass man niemals Gewissheit darüber haben kann, bis man die Buddhalehre für sich selbst gesehen hat. Das Einzige, was man in der Zwischenzeit tun kann, ist, sie auf Vertrauensbasis anzunehmen – selbst wenn es nur aus dem Grund geschieht, der Nervenheilanstalt fernzubleiben. Aber diese Zeiten sind so drunter und drüber, dass jeder, der es tatsächlich *schafft*, die Buddhalehre zu sehen, sich gut und gerne, mir nichts dir nichts, in einem Irrenhaus wiederfinden könnte.

Ich war fasziniert vom Bericht über eine „chirurgische Super-Operation, von der man kürzlich aus dem Ausland [Amerika?] erfuhr, wo in neun Stunden harter Arbeit ein Patient wegen eines bösartigen Tumors operiert wurde, ein Eingriff, bei dem das gesamte Becken samt der Beine entfernt und neue Öffnungen für den Urinal- und Intestinaltrakt geschaffen wurden“. Stellen Sie sich mal vor – keine juckenden Hämorrhoiden mehr, keine eingewachsenen Zehennägel mehr. Aber bestimmt hätten sie doch noch viel mehr entfernen können? Schließlich kann man ohne solch nutzlosen Ballast immer noch leben, wie etwa Arme, Augen, Zähne, Zunge, und nur mit einer Lunge und einer Niere und vielleicht höchstens einer halben Leber. Kein Wunder, dass der Schreiber kommentiert, der Chirurg solle sich erkundigen über eventuelle Vorbehalte des Patienten gegenüber dem Asketentum – genau das richtige Wort! – bevor er sein Werk der Liebe beginnt!

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Camus schrieb über Heidegger aus zweiter Hand, nach einem Buch von Georges Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Paris 1930.

Hier endet die Korrespondenz mit **Dr. de Silva**.

Über Herrn **Wijerama** ist nichts bekannt.}

## *Brief 51* *4. März 1964*

*Lieber Herr Wijerama,*

vielen Dank für Ihren bewundernswert ausführlichen Brief. Die Haltung, von der Sie sprechen, die Welt und sich selbst zu verdammen, ist in gewisser Weise der Beginn von Weisheit. Auflehnung ist die erste Reaktion eines intelligenten Menschen, wenn er anfängt, die verzweifelte Natur seiner Situation in der Welt zu verstehen; und es stimmt wahrscheinlich, wenn man sagt, dass nichts Großartiges jemals vollbracht worden ist, außer von einem Menschen, der sich gegen seine Situation auflehnte. Aber Auflehnung allein ist nicht genug – irgendwann widerspricht sie sich selbst. Ein Mensch in blinder Auflehnung ist wie jemand in einem Zugabteil, der versucht, den Zug anzuhalten, indem er sich mit den Füßen gegen den Sitz gegenüber stemmt: Er mag stark genug sein, das Abteil zu beschädigen, aber das beschädigte Abteil bewegt sich trotzdem weiter mit dem Zug mit. Mit Ausnahme des *arahat* sind wir alle in diesem *saṁsāra*-Zug und das Problem ist, wie man den Zug anhält, während man noch in ihm unterwegs ist. Diese Handlung, direkte Auflehnung, bringt nichts; aber sicherlich muss etwas geschehen. Dass es tatsächlich möglich *ist*, den Zug von innen heraus anzuhalten, wissen wir vom Buddha, der das selbst getan hat <Majjhima 26: I,167>:

> Ihr Bhikkhus, nachdem ich s*elbst Geburt, Altern und Tod unterworfen war* und das Elend in dem, was Geburt, Altern und Tod unterworfen ist, gesehen hatte, suchte ich nach der ungeborenen, nicht alternden, todlosen höchsten Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Erlöschen (*nibbāna*), und *ich erreichte die ungeborene, nicht alternde, todlose höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Erlöschen.*

Aufbegehren auf jeden Fall, aber mit den Waffen der Intelligenz und Geduld, nicht mit Aufruhr und Gewalt; und als erstes gilt es herauszufinden, wogegen Sie genau aufbegehren. Vielleicht stellen Sie fest, dass es *avijjā* ist, wogegen Sie sich auflehnen.

Jetzt zum Thema Flux {fließende Veränderung, Fluss}. Ich sehe, Sie machen da einen gewissen Unterschied zwischen physischen Objekten und Geisteszuständen: Betrachten wir daher zunächst physische Objekte. Sie schreiben: „Die Vorstellung von kontinuierlicher Veränderung, oder dass sich alles fortwährend verändert, scheint mir korrekt zu sein. Aber die Schwierigkeiten entstehen, wenn diese Vorstellung ausgeweitet wird, wenn behauptet wird, dass dieses Objekt nicht dasselbe Objekt sei. Weil der Stuhl vor mir aus Materie besteht, unterliegt er der Veränderung. In jenem Sinne wird er nicht derselbe Stuhl sein. In einem anderen Sinne, aber viel realer, ist die Vorstellung, dass der Stuhl da ist und da bleibt bis er

zusammenbricht. Das bleibt gültig, trotz der stattfindenden Veränderungen, mögen sie wahrnehmbar sein oder auch nicht, so lange wie der Stuhl als Stuhl benutzt werden kann."

Der Unterschied, den Sie hier machen zwischen der „Idee fortwährender Veränderung" und der „Idee, dass der Stuhl da ist", ist von größter Wichtigkeit, weil er den Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Sichtweise und der existenziellen (oder phänomenologischen) Sichtweise verdeutlicht. Die Frage stellt sich, sind diese zwei Sichtweisen miteinander zu vereinbaren, und wenn nicht, welche ist korrekt?

Obwohl Sie sagen, „Die Idee kontinuierlicher Veränderung ist Gegenstand der Beobachtung und deckt sich mit der wissenschaftlichen Anschauung, dass Materie kontinuierlicher Veränderung unterliegt", möchte ich zu verstehen geben, dass die Idee kontinuierlicher Veränderung *kein* Gegenstand der Beobachtung ist (das werde ich später erörtern), sondern schlicht und einfach eine theoretische Konsequenz des wissenschaftlichen Anspruchs auf völlige Objektivität. Wissenschaft ist darauf aus, den Beobachter – oder den individuellen Standpunkt – vollständig aus ihren Ergebnissen zu eliminieren und dadurch vollständige Allgemeingültigkeit zu erlangen. Sobald der Beobachter wieder eingesetzt wird, wie in der Quantentheorie, wird Veränderung wieder diskontinuierlich. Die existenzielle Sichtweise andererseits besagt, dass sich die Welt für ein existierendes Individuum *notwendigerweise* in der einen oder anderen Perspektive präsentiert. Kein Individuum kann die Welt von allen Standpunkten aus gleichzeitig sehen, wie es die Wissenschaft für sich in Anspruch nimmt. Siehe Vorwort *(f)*.

Sie sagen: „*Weil* der Stuhl vor mir *aus Materie besteht*, unterliegt er der Veränderung." Das klingt so, als ob Sie kontinuierliche Veränderung aus der Tatsache, dass der Stuhl aus Materie besteht, *ableiten*, und ich möchte andeuten, dass Sie da eine abstrakte Vorstellung, *die Sie als Theorie gelernt haben*, auf Ihr konkretes Erleben anwenden (d.h. auf die „*viel realere* Vorstellung, dass der Stuhl da ist"). Die Tatsache, dass Sie von „stattfindenden Veränderungen, mögen sie … auch nicht [wahrnehmbar sein]" sprechen, vermittelt den Eindruck, dass Sie theoretische Mutmaßungen über die Natur von Veränderung anstellen – wie können Sie irgendetwas über Veränderung wissen, *die Sie nicht wahrnehmen können*? Hier ist Sartre, der von materiellen Objekten spricht, die er vor sich hat:

> Man wird sicher sagen, dass ich ihre Veränderungen nicht *sehe*. Aber damit bringt man unpassend einen wissenschaftlichen Gesichtspunkt hinein. Dieser durch nichts zu rechtfertigende Gesichtspunkt wird durch unsere Wahrnehmung selbst widerlegt. (*EN*, S.256/*S+N*, S.379)

Sie schreiben: „Die Schwierigkeiten entstehen …, wenn behauptet wird, dass das Objekt nicht dasselbe Objekt sei." Ganz richtig, aber Sie selbst zeigen den Ausweg aus diesen Schwierigkeiten, wenn Sie schreiben: „Wenn man sagt, das Kind sei nicht dasselbe wie der erwachsene Mann, so ist das korrekt. Wenn man sagt, es sei dasselbe Kind, das erwachsen wurde, so ist das ebenfalls korrekt. Wenn ein Kind zu einem Mann heranwächst, nehmen wir wahr, dass sich das Kind verändert hat, und wir drücken dies aus, indem wir sagen, das Kind sei sowohl dasselbe, wie auch nicht dasselbe wie der Mann." (Wir nehmen das Kind und den Mann nur als physische Objekte, nicht als Selbste, was eine andere Frage ist). Es wird klar, damit wir sagen können „Dies hat sich verändert", sind zwei Dinge erforderlich: (1) Dasselbe-Sein und (2) Nicht-Dasselbe-Sein, oder Unterschied. Solange es nicht etwas gibt, das dasselbe bleibt, können wir nicht sagen „dies"; und solange es nicht etwas gibt, das sich unterscheidet, können wir nicht sagen „hat sich verändert".

Nehmen Sie Ihren Mangobaum. Vor 10 Jahren war er eine kleine Pflanze, jetzt ist er ein großer fruchttragender Baum, und Dank dieses *Unterschieds* sagen Sie, er habe sich verändert; aber sowohl die kleine Pflanze, wie auch der große Baum sind Mangos und sie befinden sich an derselben Stelle (die kleine Mangopflanze ist nicht zu einem Jakbaum herangewachsen, sie steht jetzt auch nicht in einem anderen Teil Ihres Gartens) und Dank dieses *Dasselbe-Sein* sagen Sie, dass es *nicht ein anderer* Baum sei. Oder erwägen Sie ein Blatt, dessen Farbe sich ändert – erst ist es grün; wenn es dann stirbt wird es braun, aber es ist immer noch dasselbe Blatt. Was dasselbe bleibt, ist die *Form*, und was unterschiedlich ist, ist die *Farbe*, daher sagen wir, *dieses* Blatt hat sich *verändert*. […]

Aber nehmen wir mal einen schwierigeren Fall und betrachten eine Veränderung nur in der Farbe. Angenommen, ich habe blaue Vorhänge und nach gewisser Zeit stelle ich fest, dass „das Blau ausgeblichen ist" – wie ist das zu verstehen? Wenn ich eines Tages die Vorhänge anschaue und feststelle, dass sie purpurn sind, werde ich ganz offensichtlich nicht sagen, „das Blau ist ausgeblichen", aus dem guten Grund, weil Purpur ganz und gar nicht blau ist – es ist eine ganz andere Farbe. Also sage ich einfach „die Vorhänge haben die Farbe gewechselt" (so wie das Blatt). Aber wenn ich sage, „das Blau ist ausgeblichen", sage ich damit, dass die Vorhänge immer noch blau sind, aber von einem leicht unterschiedlichen Blau, einem helleren Blau. Was hier dasselbe bleibt, ist die *allgemeine* Zustandsbestimmung „blau", und was anders ist, ist der bestimmte *Farbton* des Blau.

Nehmen wir ein anderes Beispiel. Ich betrachte einen Löffel auf dem Tisch vor mir. Zuerst hefte ich meine Aufmerksamkeit auf die Löffelkehlung und sehe den Stiel weniger deutlich an der Seite; dann hefte ich meine Aufmerksamkeit auf den Stiel und sehe die Kehlung weniger

deutlich an der anderen Seite. Der Löffel als Ganzes bleibt unverändert – in beiden Fällen ist es genau derselbe Löffel. Was jeweils anders ist, ist der bestimmte *Aspekt* des Löffels innerhalb des allgemeinen Erlebnisses, das „einen Löffel sehen" genannt wird. (Vgl. CETANĀ.) Zwei Punkte tauchen hier auf:

1. Lassen wir den Fall beiseite, in dem sich eine wahrnehmbare Qualität ändert, während die andere konstant bleibt (z.B. das Blatt), und betrachten wir nur die grundlegenderen Fälle, in denen die Veränderung innerhalb ein und derselben wahrnehmbaren Qualität oder Eigenschaft stattfindet; wir stellen fest, dass es immer die *allgemeinere* Erscheinung ist, die unverändert bleibt, während sich die untergeordnete oder *speziellere* Erscheinung verändert. Dies legt nahe, dass es eine gewisse *Struktur von Veränderung* geben mag, die immer berücksichtigt werden muss, wenn wir die Frage der Veränderung erwägen; und falls dem so ist, bedeutet das, dass die Behauptung „alles verändert sich" einer genauen Erläuterung bedarf. (Im letzten Teil der *Notizen* habe ich versucht, eine formale Darstellung dieser fundamentalen Struktur zu liefern, innerhalb derer Veränderung stattfindet, aber ich gehe davon aus, dass Sie nicht viel damit anfangen konnten. Macht nichts.)

2. Wenn es möglich ist, bei jeder beliebigen Veränderung eine klare Unterscheidung zu treffen, zwischen jenen Merkmalen, die sich nicht ändern und jenen, die sich ändern, folgt daraus, dass die Unterscheidung zwischen *Dasselbe-Sein* und *Unterschied* eine absolute ist: Mit anderen Worten, wir können nicht sagen „*ungefähr* dasselbe" oder „*ungefähr* anders". (Solange wir das Wort „ungefähr" benutzen, zeigt es, dass wir versäumt haben, eine Unterscheidung richtig klar zu treffen; denn „ungefähr dasselbe" heißt „dasselbe, aber mit einem Unterschied" und „ungefähr anders" – also „einigermaßen anders" oder „ziemlich anders" – heißt „anders, aber teilweise dasselbe".) Wenn das so ist, folgt daraus, dass jede Veränderung diskontinuierlich abläuft; denn wenn „dasselbe" „absolut dasselbe" bedeutet, und „anders" heißt „absolut anders", dann kann es keine Zwischenkategorie zwischen Dasselbe-Sein und Unterschied geben.

Vielleicht werden Sie einwenden, dass es lächerlich sei zu sagen, die Vorhänge bleichen diskontinuierlich aus, und vom Standpunkt der Masse aus würde ich Ihnen zustimmen. Aber die Tatsache bleibt, dass wir unsere Vorhänge nicht „ausbleichen sehen"; was passiert, eines Tages „stellen wir fest", dass die Vorhänge „ausgebleicht sind"; und dies ist eine plötzliche Wahrnehmung. Kein Zweifel, nach ein paar weiteren Wochen werden wir feststellen, dass die Vorhänge noch mehr ausgebleicht sind, und wir werden daraus *schließen*, dass die Vorhänge die ganze Zeit über allmählich ausgebleicht sind, „ganz unbemerkt". „Aber", werden Sie vielleicht sagen, „sehen wir denn nicht manchmal tatsächlich Dinge im Prozess der

Veränderung, z.B. wenn im Kino das Licht schnell gedämpft wird und in 5 oder 10 Sekunden ganz ausgeblendet wird?“ Das schon: Aber beachten Sie bitte: Erstens findet eine Veränderung von „konstantem Licht“ zu „schwindendem Licht“ statt, und dann von „schwindendem Licht“ zu „Dunkelheit“. Mit anderen Worten, „schwindendes Licht“ wird als *Ding* wahrgenommen, unterschieden von „konstantem Licht“ und „Dunkelheit“, und die Veränderung von einem zum anderen dieser Dinge ist diskontinuierlich. Zweitens gibt es Gründe für die Annahme, dass das, was wir tatsächlich wahrnehmen, wenn wir „schwindendes Licht“ sehen – was dieselbe Grundstruktur wie ein fliegender Pfeil hat – nicht richtig als „kontinuierliche Veränderung“ beschrieben werden kann.

A. Die „Gestalt“-Schule der Psychologie hat sich auf die experimentelle Erforschung der Wahrnehmung von Veränderung spezialisiert und berichtet, dass jede Veränderung, die wir wahrnehmen, plötzlich und absolut stattfindet. (Siehe die Passage von Sartre, die in ANICCA [A] übersetzt ist.) Wann immer eine wahrgenommene Veränderung als „kontinuierlich stattfindend“ beschrieben wird, muss man davon ausgehen, dass entweder die nötige Analyse eines komplexen Erlebnisses die Fähigkeit des Wahrnehmenden übersteigt oder dass unbemerkt verstandesmäßige Verarbeitung stattgefunden hat. (Es soll natürlich nicht bestritten werden, dass wir Erfahrungen mit Bewegung und anderen derartigen Veränderungen haben; aber diese Erfahrungen sind bekanntermaßen schwierig zu beschreiben, und das Problem der Bewegung hat die Philosophen seit undenklichen Zeiten verblüfft.)

B. Man kann begründen, dass die Vorstellung von fortwährender oder kontinuierlicher Veränderung in sich widersprüchlich ist (anders gesagt, dass sie irgendwo einen Kurzschluss enthält). Es gibt dazu zwei Möglichkeiten:

(1) Die erste ist zu zeigen, dass alle Erfahrungen, bei denen wir versucht sind, sie als kontinuierliche Veränderung zu beschreiben (Bewegung materieller Objekte, Verblassen von Licht und Farben, Zerfall von Materie usw.), angemessen und vollständig als diskontinuierliche Veränderungen auf unterschiedlichen Ebenen mit unterschiedlicher Verallgemeinerung beschrieben werden können. Es befriedigt mich, dass die Dialektik, die in FUNDAMENTALE STRUKTUR umrissen wird, in der Lage ist, dies zu tun (was ein Grund dafür ist, warum ich sie in die *Notizen* aufgenommen habe), aber, außer wenn Sie diese Notiz verstanden haben, kann ich nicht darauf hoffen, mich Ihnen hier verständlich zu machen. Ich habe dieses Argument gegen die Idee von Flux in PAṬICCASAMUPPĀDA zusammengefasst: „Der Widerspruch [der in der Definition von Flux oder kontinuierlicher Veränderung steckt] rührt von dem Versäumnis her zu sehen, dass Veränderung auf jeder Ebene diskontinuierlich und absolut sein *muss*, und dass es

unterschiedliche Ebenen mit unterschiedlicher Allgemeingültigkeit geben *muss*. Wenn diese beiden Dinge zusammen genommen werden, kann beliebige gewünschte Annäherung an ›kontinuierliche Veränderung‹ widerspruchsfrei erreicht werden." (Der Ausgangspunkt jeder Diskussion von Bewegung muss immer Zenos eleatischer Pfeil sein. Eine Abhandlung über dieses berühmte Paradox wird von Bertrand Russell gegeben – *M&L*, S. 79-83 – aber das Problem ist nicht so leicht zu lösen, wie er es gerne hätte.)[a]

(2) Die zweite Möglichkeit, auf die Vorstellung von Flux einzugehen, ist, sie direkt zu diskutieren und zu zeigen, dass sie nicht definiert werden kann, ohne auf einen inneren Widerspruch zu stoßen. Genau das habe ich in PAṬICCASAMUPPĀDA [C] auf kürzest mögliche Weise mit der von Poincaré geborgten Definition versucht: A = B, B = C, A ≠ C. Wir wollen uns aber die Vorstellung von Flux genauer ansehen. Das Wort selbst bedeutet fließen, und die Idee dahinter ist die eines *glatten Übergangs*; also *kontinuierliche Veränderung*. Das ist offensichtlich das Gegenteil von *diskontinuierlicher* (abrupter) Veränderung, ohne jedoch Nicht-Veränderung oder Unbeweglichkeit zu beinhalten.

Mein Wörterbuch definiert Flux als eine „kontinuierliche Abfolge von Veränderungen", was wir als Ausgangspunkt nehmen können. Eine *Abfolge* meint klar *eine Veränderung nach der anderen* und eine *kontinuierliche* Abfolge heißt, dass es keine Zeitspanne zwischen diesen Veränderungen gibt. Aber wie viel Zeit nimmt eine einzelne Veränderung in Anspruch? *Entweder* sie nimmt eine gewisse Zeitspanne in Anspruch, dann müssen wir sagen, dass jede einzelne Veränderung eine kontinuierliche Veränderung und daher selbst ein Flux ist; *oder* sie nimmt keine Zeit in Anspruch und ist augenblicklich. In diesem Fall müssen wir folgern, dass ein Flux selbst augenblicklich ist, da jede einzelne Veränderung keine Zeit in Anspruch nimmt und es keine Zeit *zwischen* den Veränderungen gibt. Die zweite Alternative erweckt sofort den Einspruch, dass man keine *Abfolge* von Veränderungen haben kann – eine Veränderung *nach* der anderen – wenn *keine* Zeit im Spiel ist. Bei der ersten Alternative – dass jede einzelne Veränderung ein Flux ist – dreht sich die Definition im Kreis: „ein Flux ist eine kontinuierliche Abfolge von Fluxen", und wir wissen immer noch nicht, was ein Flux ist.

Aber vielleicht liegen wir falsch, wenn wir denken, eine „kontinuierliche Abfolge von Veränderungen" sei dasselbe wie „kontinuierliche Veränderung". Wenn diese beiden nicht dasselbe sind und kontinuierliche Veränderung die Wahrheit ist, dann müssen wir die Existenz einzelner separater Veränderungen verneinen: Dann gibt es *Veränderung*, aber nicht *Veränderungen* oder *eine Veränderung*. Anders ausgedrückt, wir müssen auf alle Versuche verzichten, Flux in Begriffen individueller Veränderungen zu definieren, sondern müssen vielmehr danach trachten, uns ein Beispiel, ein

*Muster* von Flux, von kontinuierlicher Veränderung herzunehmen und zu beschreiben. Nehmen wir also eine Scheibe von diesem Flux, zerteilen sie in drei aufeinander folgende Abschnitte und nennen sie A, B und C. (Beachten Sie bitte, dass wir nicht drei aufeinander folgende *Momente* innerhalb des Fluxes nehmen können, ohne in Widerspruch zu geraten, da Momente, die von *keiner* Zeitdauer sind, nicht *aufeinander folgend* sein können, d.h. *sowohl* zusammenhängend, *als auch* in Abfolge. Wenn zwei Momente zusammen hängen, sind beide von *keiner* Zeitdauer und sie haben *keinen* zeitlichen Abstand, und es ist immer noch *kein* zeitlicher Ablauf vorhanden, und daher keine *Abfolge*. Wenn sie in einer Abfolge stehen, sind beide von *keiner* Zeitdauer und sie haben einen *gewissen zeitlichen Abstand*, daher sind sie nicht *zusammenhängend*.)

Wir müssen für den Moment die Tatsache außer Acht lassen, dass jeder dieser drei Abschnitte selbst aus kontinuierlicher Veränderung besteht, und wir betrachten jeden Abschnitt als ein Ganzes, ohne nachzuforschen, was in seinem Inneren vor geht. Es ist uns ausdrücklich verboten, die Idee einer individuellen Veränderung einzuführen, und so müssen wir sagen „A ist dasselbe wie B“ (A = B) und „B ist dasselbe wie C“ (B = C); denn wenn wir fordern, dass A und B (oder B und C) *sowohl* zusammenhängend *als auch* unterschiedlich sind, definieren wir dabei automatisch eine diskrete individuelle Veränderung – es gibt „*eine* Veränderung“ an der Nahtstelle von A zu B, bei der sich A zu B verändert. So weit so gut. Aber Flux ist in der Tat *Veränderung*; und so müssen wir die Vorstellung von Veränderung in unsere Beschreibung einführen. Sagen wir daher „A ist unterschiedlich zu C“ (A ≠ C). Da A und C nicht zusammenhängen, haben wir keinerlei diskontinuierliche Veränderung zwischen ihnen definiert und alles ist gut – zwischen A und C ist *Veränderung*, aber nicht *eine Veränderung*. Also stimmt unsere Beschreibung – A = B, B = C, A ≠ C – tatsächlich mit der Idee von Flux als kontinuierlicher Veränderung überein. Und wir können jeden individuellen Abschnitt (A, B und C) nacheinander hernehmen und in drei kürzere Abschnitte unterteilen (a, b und c) und in gleicher Weise beschreiben (a = b, b = c, a ≠ c). So lässt sich unsere Beschreibung auf jedes beliebige Beispiel von Flux anwenden. Aber, o weh! Unsere Beschreibung widerspricht sich selbst: B = C (oder C = B) und A ≠ C; daher A ≠ B; aber auch A = B; daher sowohl A = B als auch A ≠ B; und das erzürnt das Gesetz vom Widerspruch „A ist nicht sowohl B als auch Nicht-B“.

Was Geisteszustände betrifft, die Sie (zu Recht) von physischen Objekten trennen, weil sie nicht in den Bereich der Wissenschaft gehören (obwohl ich nicht zustimmen kann, dass sie „keine Objekte“ sind: Es sind *geistige* Objekte), scheinen Sie zu denken, abermals zu Recht, dass die Vorstellung von Flux oder kontinuierlicher Veränderung nicht auf sie anwendbar ist.

Ich habe etwas den Eindruck, dass ein Grund, warum Sie die Vorstellung von Flux nicht auf Geisteszustände anwenden, eben genau diese Tatsache ist, dass sie nicht in den Bereich der Wissenschaft gehören; und das wiederum gibt mir den Verdacht, dass Sie die Vorstellung von Flux auf physische Objekte anwenden, weil sie im Bereich der Wissenschaft *sind* – anders gesagt, aus „abergläubischer Wertschätzung für das Prestige zeitgenössischer Wissenschaft" (siehe Vorwort zu den *Notizen*). Es ist durchaus möglich, dass ich Ihnen hier Unrecht tue, aber das ist eine Sache, die Sie für sich selbst entscheiden müssen – auf jeden Fall gebe ich nur den Eindruck wieder, den ich von Ihrem Brief bekomme.[b] Aber obwohl ich sage, dass Sie zu Recht denken, dass die Vorstellung von Flux nicht auf Geisteszustände anwendbar ist, haben Sie aus dem vorher Gesagten schon mitbekommen, dass ich behaupte, dass die Vorstellung von Flux auf physische Objekte *ebenfalls* nicht anwendbar ist. Wird die Vorstellung von Flux erst einmal vollständig ausgeschlossen, wird deutlich, dass die Struktur der Veränderung bei Geisteszuständen (oder Geistesobjekten) viel mehr mit der bei physischen Objekten gemein hat, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. (Sie sagen, dass Geisteszustände wie Glück und Trauer „erscheinen, verschwinden und wieder erscheinen" – aber gilt das nicht auch für physische Objekte? Haben wir keine *vertrauten* Anblicke, Klänge, Gerüche, Geschmäcker und Körperkontakte?) Es ist notwendig, daran zu denken, dass die drei Merkmale (*Notizen*, ANICCA), nämlich *Entstehen, Vergehen* und *Veränderung des Bestehenden* für *alles* Erleben gelten, egal ob bei physischen Objekten oder Geisteszuständen. (Das letzte Merkmal, *ṭhitassa aññathattaṁ*, verstehe ich als Ausdruck der Kombination von absolutem Dasselbe-Sein und absolutem Unterschied, die die essenzielle Struktur aller Veränderung ist, wie ich oben angedeutet habe.) […]

Vielleicht fragen Sie sich, warum ich so darauf aus bin, die Vorstellung von Flux zu zerstören – oder sie zumindest aus dem Kontext des Dhamma zu eliminieren. (Ich habe nichts gegen deren Anwendung im Kontext der Wissenschaft, auch habe ich nichts gegen die Wissenschaft am rechten Platz; aber der rechte Platz ist nicht das Dhamma: Wissenschaftliches Denken und Dhamma-Denken sind zwei ganz verschiedene Kategorien, wie ich hoffe, im Vorwort zu den *Notizen* deutlich gemacht zu haben.) Der Grund findet sich in Ihrem Brief. Sie sagen: „Das Wort Flux bedeutet fortwährende Veränderung. Wenn diese Vorstellung auf alles angewandt wird, wäre es korrekt zu sagen, dass das, was ich jetzt sehe, z.B. ein Baum, nicht dasselbe ist, während ich fortfahre es zu beobachten, da es fortwährender Veränderung unterworfen ist." Und auch: „Ich habe buddhistische Mönche in Erweiterung dieser Idee sagen hören, während sie auf ein Objekt zeigten, dass das Objekt nicht vorhanden sei." Diese Doktrin ist ein völliges Missverständnis und völlig irreführend. Und, wie Sie ganz richtig aufzeigen, sie basiert auf der Idee vom universalen Flux. Um daher dieser

falschen Doktrin das Wasser abzugraben, ist es notwendig zu zeigen, dass die Vorstellung von Flux, zumindest wenn sie auf das Erleben angewandt wird, ein Widerspruch in sich ist.

Aber warum wird diese Doktrin gelehrt, wenn sie doch falsch ist? Weil sie eine handlich simple Interpretation der Suttas liefert, die leicht zu lernen und leicht zu verkünden ist. Der Buddha sagte: „Was vergänglich ist, das ist leidhaft; was leidhaft ist, das ist Nicht-Selbst." Dies wird auf folgende Weise verstanden (oder besser: missverstanden).

Man nimmt an, Vergänglichkeit bedeute kontinuierliche Veränderung (Flux), und falls diese Vorstellung richtig ist, kann die Idee der fortgesetzten Selbst-Identität nicht aufrecht erhalten werden – was als ein und derselbe Baum *erscheint*, der die Zeit überdauert, ist nicht *wirklich* derselbe, da er sich fortwährend verändert. Als Folge dessen ist die Idee von *Selbst* eine Illusion; und sie besteht nur wegen unserer *Unwissenheit* von der Wahrheit des universalen Flux. Wenn wir diese Unwissenheit beseitigen, werden wir sehen: Was wir vorher als bestehenden (oder existierenden) ein und denselben Baum („A = A", das Prinzip der Selbst-Identität) annahmen, hat überhaupt kein innewohnendes Selbst – er existiert nicht *wirklich*. Und dies erklärt, warum es heißt „was vergänglich ist, das ist Nicht-Selbst." Und was ist daran falsch? Wie sie vielleicht bemerkt haben – es erklärt nicht, warum das, was vergänglich ist, *leidhaft* ist, und was *leidhaft* ist, Nicht-Selbst ist.

Leidhaftigkeit (*dukkha*) ist der Schlüssel zur gesamten Lehre des Buddha[c] und jegliche Interpretation, die Leidhaftigkeit außer Acht lässt (oder vielleicht nur als Nachgedanken anhängt), ist sofort verdächtig. Der Punkt ist, dass Leidhaftigkeit nichts mit der Selbst-Identität eines Baumes zu tun hat (oder mit dem angenommenen Fehlen von Selbst-Identität). Womit sie etwas zu tun *hat*, ist mein „Selbst" als Subjekt (Ich, Ego), das eine ganz andere Angelegenheit ist – siehe PARAMATTHA SACCA §8). Wie ich in ATTĀ darlege: „Mit der Frage der Selbst-Identität eines Dinges hat die Lehre des Buddha von *anattā* (Nicht-Selbst) nicht das geringste zu tun: *Anattā* beschäftigt sich rein mit ›Selbst‹ als *Subjekt*." Aber dies ist sehr viel schwieriger zu begreifen als die Fehlinterpretation, die auf der Vorstellung von Flux beruht, also bekommt Flux unvermeidlich das Votum der breiten Masse (wie die Doktrin von der *Absoluten Wahrheit*, deren Teil sie tatsächlich ist).

Die Fehlinterpretation stammt eigentlich aus dem Mahāyāna; und in einem seiner Texte (Prajñāpāramitā) wird ganz spezifisch behauptet, dass Dinge nur aufgrund von Unwissenheit zu existieren scheinen, wo hingegen *in Wirklichkeit* nichts existiert. Aber Tatsache ist, selbst wenn man ein *arahat* wird, hat ein Baum weiterhin eine Selbst-Identität; das soll

heißen, er existiert weiter als derselbe Baum (auch wenn er untergeordnete Veränderungen durchmacht, auf speziellerer Ebene – Blätter fallen, Blüten und Früchte wachsen etc.), bis er stirbt oder gefällt wird. Aber für den *arahat* ist der Baum nicht mehr „*mein* Baum", weil alle Vorstellungen von „Ich" und „mein" aufgehört haben. Falls dieser Brief neue Schwierigkeiten aufwirft, lassen Sie es mich bitte wissen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Wenn Sie mit diesem Brief fertig sind und ihn nicht behalten wollen, schlage ich vor, dass Sie ihn Herrn Samaratunga zu seinen Unterlagen geben, statt ihn zu vernichten.

*Anmerkungen:*

a. Die von Russell beschriebene Lösung löst das Problem, indem sie es weglässt. Das Problem lautet: *Was ist Zeit?*

b. Vielleicht lohnt es sich, beiläufig zu erwähnen, dass die gegenwärtige „orthodoxe" Interpretation Geisteszustände ebenso wie physische Objekte als Flux betrachtet. Hier ist ein Beispiel: „Der Strom des Selbstgewahrseins, das der Ungeschulte als Seele begreift, besteht aus Punktmomenten des Bewusstseins, von denen jeder nicht länger als nur einen Augenblick andauert." Dies ist reine Spekulation ohne jeglichen Bezug zu tatsächlichem Erleben.

c. „Ihr Bhikkhus, sowohl früher wie auch jetzt ist das, was ich verkünde, Leiden und das Aufhören von Leiden." <Majjhima 22: I,140>

## *Brief 52* *15. März 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

die Passage zur westlichen Philosophie, die Sie von Lin Yutang zitieren, ist zum Teil gerechtfertigt, aber es muss angemerkt werden, dass sie sich nur auf spekulative (oder abstrakte) Philosophie bezieht, mit anderen Worten, die klassischen westlichen Philosophien. Existenzielle Philosophie beschäftigt sich, wie der Name schon sagt, mit *Existenz* und Lin Yutang könnte sich wohl kaum darüber beschweren, dass Kierkegaard, Nietzsche und Marcel – um nur drei zu nennen – nicht in Übereinstimmung mit ihren Philosophien lebten (oder leben), auch wenn er wohl kaum mit ihnen übereinstimmen würde – sie betrachten das Leben nicht als ein „Gedicht".[a]

Kierkegaards Ansichten zu abstrakter Philosophie sind recht eindeutig; zum Beispiel:

> Will man nun annehmen, dass das abstrakte Denken das Höchste ist, so folgt daraus, dass die Wissenschaft und die Denker stolz die Existenz verlassen und es uns anderen Menschen überlassen, das Schlimmste zu erdulden. Ja, es folgt daraus zugleich etwas für den abstrakten Denker selbst, dass er nämlich, da er doch selbst auch ein Existierender ist, in irgendeiner Weise distrait {zerstreut} sein muss. (*AUN*, Bd.2, S.1-2)

(Sie können auch ein paar bissige Passagen nachschlagen, die ich in einem früheren Brief an Sie zitiert habe, im Zusammenhang mit den Essays der Herren Wijesekera, Jayatilleke und Burtt {Brief 17}; siehe auch die Passage im Vorwort *(c)*.) Sicherlich ist es vergeblich, auf die spekulative Philosophie zu blicken, um Lebenshilfe zu erhalten; und so einer Philosophie zu folgen, ist, wie einer der blinden Männer aus Udāna (VI,4: 68-69) zu sein, denen ein Elefant gezeigt und gesagt wird, sie sollen ihn beschreiben – man ergreift ein kleines Bruchstück der Wahrheit, das vom Ganzen abstrahiert ist, und bildet sich freudig ein, alles zu wissen.

Andererseits muss das Studium solcher Philosophien unter gewissen Umständen nicht unbedingt Zeitverschwendung sein. Kurz vor seinem *parinibbāna* sagte der Buddha zu Māra, dass er nicht eher verscheiden würde, solange es nicht Schüler gab, die in der Lage waren, jegliche Außenseitermeinung, die künftig auftauchen könnte, korrekt zu widerlegen, und dies spricht dafür, dass für jene, die selbst richtige Ansicht erlangt hatten, ein Studium falscher Ansichten eher ein Vorteil als ein Nachteil war – das heißt, wenn sie mit Leuten zu tun hatten, die die Buddhalehre nicht akzeptierten. Aber in diesem Fall, so versteht sich von selbst, würden diese vielfältigen spekulativen Philosophien vor einem Hintergrund richtiger Ansicht studiert werden, was zur Folge hat, dass sie den ihnen gemäßen Platz einnähmen – so wie der König, der den ganzen Elefanten sehen konnte, in der Lage war, die weit voneinander abweichenden Beschreibungen der blinden Männer unter einen Hut zu bringen und sie in die richtige Perspektive zu setzen.

Es muss auch nicht von Nachteil sein, ein recht umfassendes Wissen über verschiedene Philosophien zu haben, wenn man die Suttas verstehen soll und dabei kein vertrauenswürdiger (d.h. nicht-*puthujjana*) Lehrer aus Fleisch und Blut verfügbar ist. Wenn man selbst herausfinden muss, was die Texte bedeuten, kann ein derartiger Hintergrund – zumindest für bestimmte Leute – eher eine Hilfe als ein Hindernis sein. Und schließlich kann das Entwickeln eines klaren Verständnisses dieser Philosophien – ihrer Stärken und ihrer Grenzen – ein wirkliches geistiges Vergnügen

werden. (Bei meinem derzeitigen Gesundheitszustand bekomme ich selbst zum Beispiel einen Großteil meines Vergnügens vom reibungslosen Funktionieren meines Verstandes, wenn ich die Wechselbeziehungen der verschiedenen Ansichten, die mir über den Weg laufen, kontempliere. Ich gebe zu, ich sollte meine Zeit lieber mit der Praxis der Geistessammlung (*samādhi*) zubringen, aber ich kann nicht; und so genieße ich, in Ermangelung von etwas Besserem, den Trost der Philosophie.)

Wie es sich so ergibt, habe ich gerade die beiden Bände von Bradleys *Principles of Logic* erhalten. Sie sehen ja, dass ich mich in ANICCA [A] auf Bradley beziehe, und zwar im Zusammenhang mit der Frage von Identität und Unterschied im Prozess der Veränderung. Ich habe angefangen, ihn zu lesen, und finde ihn anregend und scharfsinnig (und sehr sympathisch), trotz gewisser Einschränkungen – in mancherlei Hinsicht scheinen die *Notizen* fast eine Fortsetzung seiner Arbeit zu sein.

> Es[b] ist identisch, nicht weil es einfach dasselbe ist, sondern weil es dasselbe inmitten von Vielfalt ist. In der Beurteilung haben wir neben dem bloßen Begriffsunterschied eine zeitliche Gegenüberstellung von A zu B. Und das Subjekt, von dem A–B behauptet wird, ist, weil es diesen Unterschieden unterworfen ist, somit selbst in sich unterschiedlich, während es dasselbe bleibt.[c] In diesem Sinne bestätigt jede Beurteilung entweder die Identität, die bei Unterschied anhält, oder die Verschiedenheit, die auf ein einzelnes Subjekt zutrifft. Es wäre Sache der Metaphysik, diese Diskussion in weitere Subtilitäten hinein zu verfolgen. (*PL*, S.28)

Und mehr oder weniger genau das habe ich in FUNDAMENTALE STRUKTUR getan. Sie werden auf jeden Fall sehen, dass man zwar nicht *nibbāna* erlangt, indem man Bradley liest,[d] aber ein Studium seiner Ansichten nicht unbedingt völlig irrelevant für ein Verständnis der Suttas sein muss.

Soweit zu Philosophie und Lin Yutang,[e] nur noch eine Anekdote von Plutarch (zitiert von Kierkegaard, *AUN*, S.29). Sie geht so: „Als ein gewisser Lazedämonier namens Eudamidas in der Akademie den betagten Xenokrates mit seinen Schülern sah, wie sie nach der Wahrheit suchten, fragte er: ›Wer ist dieser Alte?‹ Und als man ihm antwortete, dass er ein Weiser sei, einer von denen, die die Tugend suchten, rief er aus: ›Wann will er sie denn gebrauchen?‹“

Ich kann Ihnen nicht sehr viel über die Eleatiker – oder Elastiker, wenn Sie so wollen – erzählen, außer dass sie (laut Kierkegaard) die Doktrin vertraten, „alles ist und nichts tritt ins Dasein“. Ich glaube, Parmenides war Eleatiker […]. Die Doktrin der Eleatiker ist das Gegenteil von Heraklit mit seinem Flux: Aber, wie K. aufzeigt, sind es beides spekulative Ansichten,

die vom Dasein abstrahieren, in dem Veränderung und Nicht-Veränderung kombiniert auftreten (und somit sind wir wieder bei Bradley!).

Was Achilles und die Schildkröte betrifft, geht das von Russell genannte Problem davon aus, dass alle „Orte" dieselbe Größe haben. Aber wenn sich Achilles schneller als die Schildkröte fortbewegt, muss jeder „Ort", zu dem er sich hinbewegt, entsprechend größer (d.h. länger) als die „Orte" der Schildkröte sein. Es ergibt sich somit kein Paradox. Aber es besteht *auch noch* die Annahme, dass man sich während eines „Punkt-Moments" der Zeit – d.h. in gar keinem Zeitablauf – an einem „Ort" befinden kann. Das ist die wirkliche Wurzel des Problems, sowohl für Zeno als auch für Russell – sie gehen davon aus, dass *Zeit* (oder *Dasein* oder *Existenz*) aus Momenten *ohne* Zeitdauer besteht, was ein Missverständnis ist. Wie viele Momente *ohne* Dauer Sie auch zusammenaddieren (oder angrenzend zusammensetzen), Sie erhalten dadurch noch immer *keine* Zeit. Russell sieht dies und sagt daher, „so etwas wie den nächsten Moment gibt es nicht", was bedeutet, dass seine Momente zwar „in der Zeit" sind, aber nicht „Teil der Zeit". Aber da macht er nicht weiter und erklärt nicht, was „Zeit" ist.

Fakt ist, dass man das Wort „sein" nicht in Verbindung mit einem Punkt-Moment der Zeit verwenden kann und nicht sagen kann, dass Achilles oder der Pfeil zu jedem „Moment" (verstanden als Punkt-Moment) an einem bestimmten Ort „ist". (Die Lösung zu dem Problem der Zeit liegt, wie ich in FUNDAMENTALE STRUKTUR nahelege, in einer Hierarchie von „Momenten", von denen jeder als „Zeiteinheit" verstanden wird, und jeder davon mit einer Substruktur von einer Vielzahl ähnlicher, aber untergeordneter Momente.)

Aber was das Problem mit Achilles und der Schildkröte angeht, brauchen wir nur zu sagen, dass innerhalb einer *Sekunde* Zeit sich sowohl Achilles, wie auch die Schildkröte innerhalb der Grenzen eines bestimmten Bodenabschnitts oder -streifens befinden, aber weil sich Achilles schneller als die Schildkröte fortbewegt, sind seine aufeinander folgenden Bodenstreifen (die jeweils für eine Sekunde eingenommen sind) länger als die der Schildkröte. Also holt Achilles die Schildkröte ein. Aber beachten Sie: Nachdem wir uns zu einer Sekunde Zeit (oder wie lange auch immer) als das *Limit der Feinheit unserer Wahrnehmung* entschließen, sind wir nicht in der Lage herauszufinden, was Achilles oder die Schildkröte *innerhalb* jeder Sekunde tun. Wir wissen, dass Achilles während jeder gegebenen Sekunde einen bestimmten Bodenstreifen *einnimmt* (er *ist auf* jenem Streifen), aber wir sind *nicht* berechtigt zu sagen, ob er sich *bewegt* oder *stationär* ist. (Dies sagt nichts darüber aus, was Bewegung ist – das würde eine ausführlichere Erörterung erfordern – aber es löst Zenos Problem oder deutet zumindest eine Lösung an.)

Als Lösung der Unbeständigkeit schlagen Sie vor, dass wir „auf unbeständigen Gebrauch des Unbeständigen“ verzichten könnten. Unmöglich! Wir machen ständig unbeständigen Gebrauch vom Unbeständigen – und das gilt für den *arahat* genauso wie für den *puthujjana*. Solange überhaupt Bewusstsein besteht, gibt es das Verstreichen von Zeit, und das Verstreichen von Zeit besteht aus dem Gebrauch von Dingen, ob uns das nun passt oder nicht. Das Essen von Essen, das Atmen von Atem, das Denken von Gedanken, das Träumen von Träumen – all das ist unbeständiger Gebrauch des Unbeständigen. Nur bei *nirodhasamāpatti* wird dies für ein Lebewesen unterbrochen.

In der letzten Lehrrede des Majjhima (M.152: Ⅲ,298f.) wird das verwegene Hilfsmittel vorgeschlagen, „mit dem Auge keine Formen zu sehen, mit dem Ohr keine Klänge zu hören“, aber der Buddha macht sich darüber lustig, indem er sagt, ein Blinder und ein Tauber hätten dies bereits erlangt. Er fährt fort und gibt *upekkhā*, Gleichmut, als den richtigen Weg an. Der Fehler liegt nicht in der Unbeständigkeit (die unvermeidlich ist), sondern in der *Anhaftung an* (und *Abneigung gegen*) das Unbeständige. Werden Sie Anhaftung (und Abneigung) los und Sie werden das Leiden an der Unbeständigkeit los. Der *arahat* macht unbeständigen Gebrauch vom Unbeständigen, aber mit Gleichmut, und das einzige Leiden, das er hat, ist körperlicher Schmerz oder Unbehagen, wenn es erscheint (und auch das hört mit dem Zerfall des Körpers endgültig auf).

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Tatsächlich wäre Lin Yutang über Kierkegaard entsetzt; und das zeigt vielleicht die Schwächen beider Seiten. Obwohl sie darin übereinstimmen, Spekulation zu verwerfen, ist Kierkegaard für Selbstkasteiung, wogegen chinesische Philosophie für Genusssucht eintritt (und einer allzu genauen intellektuellen Überprüfung nicht standhält).

b. D.h. die Wirklichkeit, auf die sich das Adjektiv A — B bezieht.

c. Das ist haargenau *ṭhitassa aññathattaṁ*.

d. Ein zeitgenössischer indischer Philosoph, de Andrade, war ein enthusiastischer Schüler Bradleys, und er weigerte sich, Russell überhaupt als Philosophen zu betrachten – nicht ganz ohne Grund.

e. Lin Yutang hat Recht, wenn er sagt, wenn man einem Mädchen den Hof macht, sei es lächerlich, sie nicht zu heiraten und eine Familie zu gründen; aber vielleicht ist die Wahrheit, mit der die klassischen deutschen Philosophen geflirtet haben, nicht von der Art, mit der man Kinder haben kann.

## *Brief 53* *4. April 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

es ist schon mehr erforderlich, um mir den Mund zu stopfen, als ein paar Bemerkungen über die Sterilität westlicher Philosophie. Ich mag den Klang meiner eigenen Stimme, aber da ich in Abgeschiedenheit lebe, habe ich selten die Gelegenheit, sie zu hören, also muss ich mich mit der zweitbesten Sache behelfen: Wenn ich es schon nicht genießen kann, mich selbst reden zu hören, kann ich es zumindest genießen, mich selbst schreiben zu lesen (wenn Sie wissen, was ich meine). Jedenfalls, wenn ich mit jemandem korrespondiere, gehe ich davon aus, dass er meine Reflektionen in der Originalausgabe will, nicht in der Volksausgabe. Wenn er meinen Hund nicht liebt, kann er auch mich nicht lieben. (Ich habe so ziemlich dieselbe Einstellung den hypothetischen Lesern der *Notizen* gegenüber: Sie bekommen meine Gedanken, ob es nun wahrscheinlich ist, dass sie sie verstehen, oder nicht. Dies mag das Buch sogar dem Vorwurf der intellektuellen Unbescheidenheit aussetzen – die ich nicht bestreite – aber ich denke, niemand kann es zu Recht heuchlerisch nennen. Ob alles, was ich sage, dem Leser nützt oder nicht, ist eine andere Frage, und ich bin durchaus bereit zuzugeben, dass einiges davon eine ausgesprochene Hürde sein mag. Aber zu Recht oder nicht, das lasse ich den Leser entscheiden.)

Wenn ich sagte, der Autor der *Notizen* scheine „Passagen von Bradley ohne Quellenangabe geklaut“ zu haben, dann muss man das als verzeihliche Übertreibung eines erhitzten (wenn auch imaginären) Buchrezensenten verstehen. Wenn ich jetzt auch tatsächlich Bradley zitiert habe (mit Quellenangabe), wird mich niemand bezichtigen, an anderen Stellen des Buches bei ihm abgeschrieben zu haben, auch wenn die Leute (wenn sie mit Bradley vertraut sind) wahrscheinlich annehmen könnten, dass ich meine Ideen von ihm habe. Aber, von persönlicher Eitelkeit abgesehen, spielt das keine Rolle.

Es gibt nicht sehr viel Neues zu berichten. Bradley trifft eine Unterscheidung, die in gewissem (begrenztem) Rahmen auf das Dhamma anwendbar zu sein scheint. Es spricht einerseits von den Metaphysikern, die über Urprinzipien und die letztendliche Natur der Dinge spekulieren, und andererseits von

> jenen, die zu metaphysischer Suche nicht bereit sind, die sich zu ungedankten Stunden fruchtloser Arbeit nicht berufen fühlen, denen nicht danach ist, die Vergeudung ihres Lebens zu riskieren, für etwas, das die Welt zum Großteil als Spinnerei abtut, und an das sie selbst auch nur halbherzig glauben. (*PL*, S.340)

(Was für ein Ruf aus Bradleys tiefster Seele!) Diese zweite Kategorie enthält jene, die Prinzipien als Arbeitshypothesen herannehmen, um die Tatsachen zu erklären, ohne die letztendliche Gültigkeit jener Prinzipien zu untersuchen (das ist die übliche Praxis unter jenen, die ein Spezialgebiet studieren – Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und so weiter – und die, wenn überhaupt, Metaphysiker nur in ihrer Einbildung sind). Kurz: einmal jene, die nach Urprinzipien suchen und einmal jene, die die Dinge auf Vertrauensbasis annehmen, weil sie in der Praxis funktionieren.

Auch in den Suttas finden wir so etwas wie diese Unterscheidung zwischen jenen *sekhā*, die *diṭṭhipattā* („erlangt-durch-Ansicht") sind, und jenen, die *saddhāvimuttā* („befreit-durch-Vertrauen") sind.[a] Erstere haben die Buddhalehre gehört, darüber reflektiert und sie nach Erwägung der höchsten Prinzipien, auf denen sie beruht, akzeptiert. Letztere haben die Lehre gehört und darüber reflektiert (wie vorher), aber statt nach ihren Urprinzipien zu suchen, haben sie die Lehre akzeptiert, weil sie sie mit Vertrauen und Zuversicht erfüllt. Beide haben die Lehre praktiziert, beide haben *sotāpatti* oder mehr erlangt, aber der eine rückt *paññā* an die erste Stelle, der andere *saddhā*. Aber es gibt noch eine dritte Art von *sekha*, den *kāyasakkhi* („Körperzeuge"), zu dem es keine entsprechende Kategorie in der westlichen Philosophie gibt: Er ist einer, der *samādhi* an erste Stelle rückt – er entfaltet geistige Sammlung und bekommt all die *jhānas*, er braucht nicht so viel *paññā* oder *saddhā*. In A.III,21: I,118-120 wird der Buddha gefragt, welcher von diesen dreien der beste sei, aber er weigert sich, sie zu bewerten, und sagt, dass jeder von ihnen die beiden anderen übertreffen und zuerst am höchsten Ziel ankommen könne.

Genau in dieser Frage von *samādhi* ist östliches Denken am weitesten von westlichem entfernt; und letzteres muss sich gewiss Sterilität auf diesem Gebiet vorwerfen lassen (und zwar einschließlich der Existenzialisten). Das Problem scheint folgendes zu sein. Westliches Denken hat einen christlichen Hintergrund (seine individuellen Vertreter können fast alle als entweder pro- oder antichristlich eingestuft werden und nur selten, wenn überhaupt, als neutral) und da die Praxis der Meditation normalerweise mit religiösen Glaubensvorstellungen (im weitesten Sinne) in Verbindung gebracht wird, werden alle Zustände, die mittels solcher Praxis erlangt werden, automatisch als christlich (oder zumindest theistisch oder deistisch) eingestuft und daher im Grunde als mystisch. Nun kann kein Philosoph, der die Gesetze des Denkens respektiert, irgendwo einen Platz für das Mystische in seinem Schema der Dinge finden, weil Mystizismus ein Akt des Glaubens an das Prinzip des Nicht-Widerspruchs ist (d.h., dass das Gesetz vom Widerspruch nicht gilt) – mit anderen Worten, Gott (der, so könnte man sagen, innerer Widerspruch in Person ist, aber, weil er die Höchste Wahrheit ist, folglich eben kein Widerspruch).[b]

*Samatha*-Praxis (zum Beispiel *ānāpānasati*), selbst wenn sie im Westen bekannt wäre (was nicht der Fall ist), würde erst einmal als mystisch missverstanden werden* und dann, genau deswegen, aus dem System der Philosophen verbannt werden (außer sonntags natürlich). In der Tat war es mein Verlangen nach einer definitiv nicht-mystischen Form der Praxis, das mein Denken zu Anfang in Richtung Osten lenkte: Westliches Denken (von dem ich wirklich sehr wenig weiß), schien mir zwischen den Extremen des Mystizismus und des Rationalismus zu oszillieren, die ich beide geschmacklos fand, und die *yoga*-Praktiken Indiens – im allgemeinsten Sinne – boten sich als mögliche Lösung an.

Vielleicht fällt Ihnen auf, dass das Wort „Metaphysik“ zum ersten Mal in meinen Briefen auftaucht. Dieses Wort ist jetzt ziemlich aus der Mode gekommen; anscheinend aus zwei verschiedenen Gründen. Bradley nennt sich selbst Metaphysiker und mein Wörterbuch sagt mir, dass Metaphysik „Spekulation über die Natur des Daseins, der Wahrheit und des Wissens“ sei, was Bradleys Anspruch zu rechtfertigen scheint. Aber Bradley war idealistischer Philosoph und es ging ihm hauptsächlich um die Beziehung zwischen „Erscheinung“ einerseits und „Wirklichkeit“ andererseits. Und tatsächlich ist Metaphysik doch ziemlich mit idealistischer Philosophie assoziiert worden, insbesondere mit der Erkundung einer „Wirklichkeit“, die das ist, was *hinter* den Erscheinungen liegt, und daher unseren Augen notwendigerweise verborgen bleibt (außer im gegenwärtigen Augenblick). Aus dieser Philosophie ergab sich eine zweifache Reaktion. Auf der einen Seite stehen die Realisten (Russell und Co.), die die idealistische Position bestreiten, mit dem einfachen Ausweg, *Bewusstsein* zu ignorieren und dadurch alle Wahrheiten als statistisch aufzufassen (was die Position der Wissenschaft ist). Extreme Vertreter gehen so weit, Philosophie und Metaphysik insgesamt zu verneinen – zum Beispiel Wittgenstein (*Logisch-philosophische Abhandlung*, §6.53):

> Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten – aber *sie* wäre die einzig streng richtige.

Aber man überwindet Schwierigkeiten nicht, indem man sie auslässt; und die Realisten liefern keine Antwort auf die Fragen der Idealisten. Bradley hält Russell vor, sich bestimmten Problemen nicht zu stellen, und er hat Recht mit diesem Vorwurf. Aber man kann sehen, dass die idealistische

Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit auf einem Zirkelschluss beruht; und die Existenzialisten[c] haben das tatsächlich erkannt, obwohl sie selbst nur Kompromisslösungen beisteuern können, weil sie nicht in der Lage sind, die Dualität „Subjekt/Objekt" zu lösen (was nur der Buddha schafft).

In Folge dessen ist Metaphysik als Untersuchung der Wirklichkeit – einer „wirklich Wirklichen Wirklichkeit", wie jemand kommentierte – hinter den Erscheinungen jetzt in Misskredit geraten; und Sartre, um ein Beispiel zu geben, kommt zwar in den Bereich der Wörterbuchdefinition eines Metaphysikers, nennt sich aber nicht so – in der Tat definiert er Metaphysik anders, als Beschäftigung mit der allgemeinen Frage, „warum existieren Dinge überhaupt?" (Die Frage, „warum gibt es andere Leute?", wäre zum Beispiel metaphysisch im Sartreschen Sinne. So verstanden führt Metaphysik schließlich zu der direkten Erkenntnis „es ist so", über die man nicht hinausgelangen kann. Vielleicht ist man versucht anzumerken, dass solche Metaphysik etwas mit weiblicher Logik gemein hat: „Ich liebe ihn, weil ich ihn liebe.") Angesichts der vorherrschenden Zweideutigkeit des Wortes ist es besser, es schlafen zu lassen. (Das Wort ist sogar in seinen Ursprüngen zweideutig. Aristoteles schrieb seine „Physik" und dann *nach* seiner „Physik" schrieb er noch ein Kapitel oder Buch, das er in Ermangelung eines besseren Titels „*Meta*physik" nannte; aber die Wortbedeutung wird normalerweise verstanden als „das, was *jenseits* der Physik" liegt, d.h. eine metaphysische Welt (Wirklichkeit) jenseits der physikalischen Welt der Erscheinung.) […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Diese *sekhā* sind *sotāpannā* und darüber hinaus. Vor *sotāpatti* (d.h. nachdem sie den *magga*, aber noch nicht das *phala* erreicht haben – siehe CITTA) sind *sekhā* entweder *dhammānusārī* oder *saddhānusārī*, auf die dieselbe Unterscheidung zutrifft.

b. Einige Philosophen haben sich diese Situation zu Nutze gemacht: Sie entwickeln ihr System so weit wie möglich, vermeiden dabei sorgfältig innere Widersprüche; aber wenn sie auf einen solchen stoßen, den sie nicht wegdiskutieren können, gestehen sie nicht die Niederlage ein, sondern verkünden stolz, die Existenz Gottes bewiesen zu haben.

c. Fangen wir vielleicht mit Nietzsche an, der von der „Illusion der Hinterwelten" spricht; wogegen Kierkegaard den Unterschied teilweise akzeptiert zu haben scheint: Er gesteht den idealistischen Streitpunkt zu, betrachtet ihn aber als irrelevant und als eine Versuchung –

> Über dessen, des reinen Denkens, Triumph (dass in ihm Denken und Sein eins seien) kann man sowohl lachen als weinen; denn im reinen Denken kann überhaupt nicht wirklich nach der Verschiedenheit (von Denken und Sein) gefragt werden. – Dass das Denken Realität habe, nahm die griechische Philosophie ohne weiteres an. Durch eine Reflexion auf sie musste man zum gleichen Resultat kommen; aber warum verwechselte man Gedankenrealität mit Wirklichkeit? Gedankenrealität ist Möglichkeit und das Denken hat nur jede weitere Frage, ob das nun wirklich sei, abzuweisen. (*AUN*, Bd.2, S.31)

{* Der erste Teil der Satzaussage ist nicht mehr aktuell, der zweite noch immer.}

## *Brief 54* *12. April 1964*

*Liebe Frau Quittner,*

vielen Dank für Ihren Brief. Wenn Ihnen danach zu Mute ist und ich noch in der Gegend bin, schauen Sie auf jeden Fall bei mir vorbei, wenn Sie das nächste Mal Ceylon besuchen. Ich wäre nur zu froh, wenn ich mit Ihnen Dinge ausdiskutieren könnte; aber zugleich vermute ich, dass ich weniger gewandt im Reden als im Schreiben bin. Auch wenn ich früher Besucher und Korrespondenten abwimmelte, hat sich die Situation seitdem geändert. Meine chronische Verdauungsstörung ist schlimmer geworden und jetzt sind nervöse Beschwerden hinzugekommen (die ironischerweise von einem Medikament gegen Amöbenruhr verursacht wurden), und die Kombination der beiden reduziert drastisch die Zeit, die ich der Praxis widmen kann. In Folge dessen muss ich, so gut es geht, mit Denken, Lesen und Schreiben durch den Tag kommen (nur aus diesem Grund sind die *Notizen* auf der Bühne erschienen). Störungen von außen sind also jetzt manchmal ausgesprochen willkommen.

Der Ehrw. Mönch, der sagte, dass *paṭiccasamuppāda* gegenwärtig von burmesischen und siamesischen Meditationsmeistern gelehrt werde, meinte damit möglicherweise die Vibhaṅga- oder Paṭisambhidā-Interpretationen, die unten auf Seite 676 (Kap.XVII, Anm.48) in *The Path of Purification* (Visuddhimagga-Übersetzung) des Ehrw. Ñāṇamoli Thera erwähnt werden. Ich gebe zu, dass ich diesen noch nicht nachgegangen bin, aber allen Berichten zufolge sind sie nicht zufriedenstellend. Jedenfalls lässt die *paṭiccasamuppāda*-Formel (so wie ich sie sehe) keine alternativen Interpretationen zu – es gibt eine und nur eine. Ich sehe nicht, dass irgendjemand, der eine Anzahl verschiedener Interpretationen als gleichermaßen gültig anbietet, auch nur mit irgendeiner beliebigen davon Recht haben kann. (Es

ist durchaus möglich, dass jemand, der tatsächlich *sotāpatti* erreicht und damit *paṭiccasamuppāda* für sich selbst sieht, noch zögern könnte, bevor er sich zur Bedeutung der erweiterten – zwölfgliedrigen – Formel entscheidet, da das, was er für sich selbst sieht, *Imasmiṁ sati idaṁ hoti* {„Wenn dies ist, ist dies …"} usw. ist, und nicht die begriffliche Erweiterung – *avijjā*, *saṅkhārā* und so weiter – deren Bedeutung er vielleicht nicht kennt. Aber eines ist gewiss: Welche Interpretation er auch immer geben wird, sie wird mit seinem privaten Wissen, *Imasmiṁ sati*, übereinstimmen und da er das Wesentliche der Sache *bereits verstanden hat*, wird er sich nicht nach alternativen Interpretationen umsehen.) Aber der Ehrw. Thera hatte möglicherweise etwas anderes im Sinn, als er sprach.

Es gibt etliche neue Verweise auf und Zitate von Bradley. Ich hatte bereits auf ihn in ANICCA [A] verwiesen, ohne ihn gelesen zu haben, einfach unter Berufung auf das, was andere über ihn gesagt haben. Aber jetzt bin ich tatsächlich dabei, sein *Principles of Logic* zu lesen, und stelle fest, dass der Hinweis voll gerechtfertigt war. Es ist zufriedenstellend (und befriedigend), jemanden zu finden, der dieselben Gedanken hatte (natürlich in Grenzen) wie man selbst, besonders nach der einzig niederschmetternden Erfahrung, einige englische Philosophen der jüngeren Vergangenheit zu lesen (Bertrand Russell und Co.). Bradleys Idealismus bringt natürlich nichts; aber er ist unvergleichlich besser als der gängige Realismus.

Ich bin immer erfreut, wenn ich eine Verbindung zwischen den Suttas und außenstehenden Philosophen finde: nicht weil erstere auf letztere reduziert werden können, um das klarzustellen – das Dhamma ist nicht einfach nur *eine* Denkweise unter anderen – sondern weil der Buddha all das gesehen hat, was diese Philosophen gesehen haben, und er hat *auch* gesehen, was sie nicht sehen konnten; und dies zu entdecken, ist außerordentlich anregend. Niemand kann zum Buddha sagen, „Da gibt es dieses oder jenes, das du nicht berücksichtigt hast"; alles ist berücksichtigt und noch mehr {vgl. A.VII,55: IV,83}. Die Suttas geben nicht den geringsten Vorwand für das berühmte Opfer des Intellekts – Ignatius von Loyola und Bodhidharma sind in der Tat seltsame Bettgenossen. Sicherlich ist am Dhamma mehr dran als Intellekt (und das ist für Europäer manchmal schwer zu verstehen), aber da gibt es nichts, das die mutwillige Preisgabe des Identitätsprinzips rechtfertigt.

Die Leute scheinen es größtenteils schwierig zu finden, recht viel mit den *Notizen* anzufangen (auch ich finde es manchmal schwierig, kann also nicht sagen, dass ich erstaunt bin). Die Universitätsprofessoren, die Exemplare erhalten haben, hüllen sich in Schweigen, mit Ausnahme von einem aus Amerika, der (sehr höflich) ihre Unverständlichkeit seiner Unkenntnis in Sachen Pāli zuschreibt, aber ob das mich oder ihn entschuldigt, ist nicht

ganz klar. Wenige *bhikkhus* haben Exemplare erhalten, aber einer hat angemerkt, „sie enthalten eine Menge Fehler“ – was vom traditionellen Standpunkt aus ganz richtig ist. Das wäre wahrscheinlich die Meinung der großen Mehrheit, die allerdings vielleicht hinzufügen würde, dass es bei einem Ausländer entschuldbar ist. Laien sind manchmal interessiert und keinesfalls feindselig eingestellt (außer einem, der sich zu einem Anfall wahlloser fremdenfeindlicher Raserei hat hinreißen lassen, bei dem er Dahlke, den Ehrw. Ñāṇatiloka Mahāthera und auch mich in einen Topf warf – ebenfalls seltsame Bettgenossen!) Äußerungen der Zustimmung kamen aus Deutschland und „Les Amis du Bouddhisme“ aus Paris, das freut mich zu hören, sind enthusiastisch. Etwa dreißig Exemplare gingen nach England, aber Ihr Kommentar ist der einzige, den wir erhalten haben (von einer reinen Empfangsbestätigung aus Nottingham und einer kurzen Notiz von einer persönlichen Bekanntschaft abgesehen). Natürlich kann man schlecht wissen, an wen man schicken soll, und die Auswahl der Adressen unterliegt weitgehend dem Zufall.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 55* *24. April 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

die vollständigste Sutta-Beschreibung des *kāyasakkhi*, *diṭṭhipatto* und *saddhavimutto* (im Folgenden *k*, *d* und *s*) wird im Kīṭāgiri Sutta, M.70: I,477-478 gegeben. Der *k* wird als einer beschrieben, der die *arūpa* Zustände erreicht hat und darin verweilt, und nachdem er mit Weisheit gesehen hat, ist er einige der *āsavā* losgeworden. Der *d* ist einer, der die *arūpa* Zustände *nicht* erreicht hat, aber er hat mit Weisheit gesehen und ist einige der *āsavā* losgeworden und er hat die Lehren des Tathāgata gründlich gesehen und erwogen. Der *s* ist einer, der die *arūpa* Zustände *nicht* erreicht hat, aber er hat mit Weisheit gesehen und ist einige der *āsavā* losgeworden und sein Vertrauen in den Tathāgata ist gründlich errichtet und gut verwurzelt. Alle drei sind mindestens *sotāpanna*, aber noch nicht *arahat*; und alle drei haben einen *gewissen Grad* an *samādhi*, *paññā* und *saddhā*, aber jeder von ihnen betont *eines* der drei – der *k* setzt *samādhi* an die erste Stelle, der *d* setzt *paññā* an die erste Stelle, der *s* setzt *saddhā* an die erste Stelle.

Das *Ekayāno ayaṁ bhikkhave maggo sattānaṁ visuddhiyā* ... des Satipaṭṭhāna Sutta (M.10: I,55; D.22: II,290) ist, so leid es mir tut, falsch übersetzt als „Dies, ihr Mönche, ist der einzige Weg, der zur Läuterung der Wesen führt ...“; die richtige Übersetzung (wie vom verstorbenen Ehrw.

Ñāṇamoli Thera hingewiesen wird) lautet, „Dieser Weg, ihr Mönche, führt nur zur Läuterung der Wesen …“, aber erstere Übersetzung wird von Leuten bevorzugt, die über *satipaṭṭhāna* schreiben, weil es ihrem Thema zusätzliches Gewicht verleiht. Übrigens ist der „einzige Weg“, der zu *nibbāna* führt, der Edle Achtfache Pfad (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*), bei dem *satipaṭṭhāna* nur *einer* der Faktoren ist (der siebte).

In Sachen *samādhi* sieht die Lage so aus. Sobald jemand den ersten Pfad erreicht (*nicht* die Frucht, die viel später kommen kann – siehe CITTA), bekommt er die richtige Ansicht (*sammādiṭṭhi*) des *ariyapuggala*, die seine *paññā* ist. Und es ist ein Merkmal von *paññā*, dass, wenn man sie hat, man auch *samādhi*, *viriya*, *saddhā* und *sati* hat.[a] Jemand, der diese *paññā* hat, kann nun einfach indem er seine *paññā* entwickelt gleichzeitig seinen *samādhi* entwickeln; und wenn diese ausreichende Stärke erreicht haben (für jede weitere Stufe ist immer mehr erforderlich), findet das Erlangen der Frucht statt. Obwohl die *Entfaltung* von *paññā* notwendigerweise *teilweise* diskursiv (oder intellektuell) ist, wird der Geist beim eigentlichen Erlangen der Frucht (*sotāpatti* usw.) still (weil *samādhi* automatisch zusammen mit *paññā* entfaltet wurde und die beiden jetzt als gleichwertige Partner zusammenkommen – siehe M.149: III,289 – und es findet direkte Einsicht anstatt diskursivem Denken statt). In *allem* Erlangen der Frucht ist also *samādhi* vorhanden. Es ist dem *ariyapuggala* aber auch möglich, seinen *samādhi* separat mit Hilfe von *ānāpānasati* usw. zu entwickeln, und das ist tatsächlich die angenehmste Art des Vorankommens (für einige Leute ist es allerdings schwierig und sie müssen sich mit der *vipassanā*-Praxis abmühen – d.h. mit der Entwicklung von *paññā*). Auf diese Weise wird ein weitaus höherer Grad von *samādhi* entwickelt, als für das Erlangen der Frucht eigentlich notwendig ist; und so hat der *k arūpa* Zustände, die er eigentlich nicht braucht, um *nibbāna* zu erreichen.

Die zur Fruchtung *notwendige* minimale Stärke des *samādhi* ist folgende: für *arahattā* und *anāgāmitā* wird *jhāna*-Stärke gebraucht (das erste *jhāna* reicht aus) – siehe Mahāmaluṅkya Sutta, M.64: I,432-437; für *sakadāgāmitā* und *sotāpatti* ist volles *jhāna nicht* erforderlich – siehe A.IX,12: IV,378-382[b] – aber es ist notwendig, das *samādhi nimitta* zu haben (das lange vor *jhāna* kommt) – siehe A.VI,68: III,422-423.* Aber *samādhi* kann entweder separat vorher entwickelt werden (wie oben erklärt) oder zusammen mit *paññā* und man kann annehmen, dass in den Fällen, wo Verwirklichung eintrat, indem einfach dem Buddha zugehört wurde, letzteres stattfand. (Mit ist klar, dass es eine Kontroverse gibt, ob *jhāna* für das Erlangen von *sotāpatti* notwendig ist oder nicht, aber wie so oft bei Kontroversen, sind die streitenden Parteien in Extreme verfallen. Jene, die behaupten, *jhāna* sei notwendig, glauben – zu Recht oder zu Unrecht – dass ihre Opponenten behaupten, *gar kein samādhi* sei erforderlich. Aber

Tatsache ist, dass *ein gewisses Maß an samādhi* notwendig ist, aber nicht volles *jhāna*; und dieses Maß mag unabhängig von *paññā* entwickelt worden sein oder auch nicht.) Ich fürchte (wie Sie bereits andeuten), dass diese Frage ziemlich kompliziert ist; aber ich denke, ich habe das Terrain abgesteckt. Lassen Sie mich wissen, was noch unklar ist.

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Diese Tatsache wird vom *puthujjana* nicht verstanden, der keine Erfahrung mit so einem Phänomen hat. Sicherlich kann er *samādhi* von gewisser Art bekommen (durch die Praxis von *ānāpānasati* zum Beispiel), aber dies ist nicht *sammāsamādhi* des Pfades (den er nicht innehat). Und ähnlich verhält es sich mit *viriya*, *saddhā* und *sati*. Siehe BALA.

b. Diese Lehrrede sagt, der *anāgāmī* ist *samādhismiṁ paripūrakāri*, der *sakadāgāmī* dagegen *na paripūrakāri*. (Ersterer ist einer, der „samādhi erfüllt", letzterer ist einer, der es nicht „erfüllt".)

{* „Einer, der das Zeichen des Geistes (*cittassa nimittaṁ*) nicht festhält, könnte richtige Ansicht erfüllen": Das ist nicht möglich. „Einer, der richtige Ansicht nicht erfüllt hat, könnte richtige Sammlung erfüllen": Das ist nicht möglich …

Der **COLOMBO THERA** war nicht der *upajjhāya* des Ehrw. Ñāṇavīra Thera (dieser lebte 1964 nicht mehr – siehe die Widmung des Autors am Anfang der *Notizen*). Es handelt sich um den im Jahr 2000 verstorbenen Ehrw. Kheminda. Der folgende Brief an ihn und der Entwurf eines weiteren Briefes sind erhalten, beide undatiert. Aus dem Zusammenhang ist zu schließen, dass der Ehrw. Ñāṇavīra den Brief etwa Mitte April 1964 abgeschickt hatte.}

## *BRIEF 56* *UNDATIERT, ETWA APRIL 1964*

*Lieber Bhante,*

ich habe mich sehr gefreut, einen Brief von dir zu bekommen, aber ich gebe zu, ich war doch sehr bekümmert, als ich ihn las. Schließlich hatte ich Berichte gehört, dass deine Operation erfolgreich war, aber jetzt scheint es, dass man letztlich nicht davon ausgehen kann. Wenn Sympathie heilen

könnte, wärst du sofort gesund; aber wie es aussieht, wenn dein Chirurg nicht helfen kann und du selbst nicht helfen kannst, dann fürchte ich doch sehr, dass auch ich nicht helfen kann. Jemand sagte einmal, „Das Wichtigste ist nicht, geheilt zu werden, sondern mit seinen Leiden zu leben"; und so ist es auch. Heilung mag außer Reichweite sein, aber wir bringen etwas Schwieriges zustande, wenn wir es geduldig ertragen.

Was mich betrifft, wenn ich etwas dazu sagen soll, muss ich eine ziemliche Menge sagen. Aber da du mich ausdrücklich fragst und ich Zeit, Papier und Tinte übrig habe, werde ich versuchen, dir einen Bericht von meinem Gesundheitszustand zu geben.

Du weißt natürlich, dass mir meine Eingeweide seit meiner lange zurückliegenden Amöbenruhr ständig Ärger bereiten. Das ist allerdings nicht schlimmer geworden und ich war in der Lage, trotzdem Fortschritte zu machen. Aber 1960 und 1962 hatte ich frische Infektionen und mein Zustand verschlechterte sich. Insbesondere gab es zunehmend Blähungen, Verstopfung und allgemeines Unwohlsein im Gedärm, zusammen mit Abgespanntheit und Schwäche, besonders bei schlechtem Wetter. An all diese Dinge habe ich mich seit langem gewöhnt und erwähne sie nur, um dir den Hintergrund für das Folgende zu vermitteln.

Im Juni 1962 fand ich mich dann abermals mit aktiver Amöbenruhr vor (Blut und Schleim und der Rest), also schrieb ich an Dr. de Silva, der mir freundlicherweise eine Schachtel Pillen zur Einnahme schickte. Nach zwei oder drei Tagen begann ich, eine gewaltsame erotische Stimulation zu erleben, als ob ich ein sehr starkes Aphrodisiakum genommen hätte. Wenn ich mich aufs Bett legte, war ich sofort am Rande eines Orgasmus, den ich nur im Zaum halten konnte, indem ich mit ungeheurer Anstrengung auf den Atem achtete, oder indem ich aufstand. Selbst nachdem ich die Medikation abgebrochen hatte, hielt dies an, also entschloss ich mich, für die Regenklausur in die Hermitage zu gehen, um in Reichweite von Colombo zu sein, falls Behandlung erforderlich sein würde. Dr. de Silva schickte mir ein paar Arzneimittel und sagte, er denke, ich werde im Laufe der Zeit wieder zum Normalzustand zurückkehren. Nach Ablauf von drei Monaten war die Intensität der Stimulation sicherlich viel geringer, aber immer noch weit vom Normalzustand entfernt; und es schien nicht mehr besser zu werden.

Dieser Stand der Dinge war natürlich kaum zufriedenstellend; und da keine weitere Besserung in Aussicht stand, beschloss ich, dass es am besten sei, diesen Körper loszuwerden (ich hatte bereits vage Gedanken an so etwas, wenn es meinem Bauch besonders schlecht ging). Dementsprechend versuchte ich Selbstmord, kurz nachdem ich hierher zurückgekehrt war, aber wie dir sicher auffällt, ohne Erfolg (bestimmt ein Mangel

an Erfahrung: Es ist nicht so leicht, wie man vielleicht denken könnte, den Punkt eines ernsthaften Versuchs zu erreichen, und selbst dann bleibt noch die praktische Schwierigkeit, sich auch tatsächlich umzubringen. Schlaftabletten, wenn man welche hat, sind schön und gut, aber dann stirbt man nicht achtsam). Ich schrieb an Dr. de Silva und erzählte ihm von dem Versuch und dass ich es erneut versuchen würde, wenn nicht eine gewisse Aussicht auf eine wesentliche Zustandsverbesserung bestünde. Dr. de Silva gab mir keinerlei Zusicherung, dass eine effektive Behandlung verfügbar wäre, aber nach Rücksprache mit einem Spezialisten schickte er mir ein Beruhigungsmittel, das tatsächlich für eine Woche oder zehn Tage Erleichterung verschafft, aber dann verliert es seine Wirksamkeit und kann erst nach etwa zwei Monaten wieder verwendet werden.

Inzwischen (Februar 1963) war das Wetter besser geworden und es gelang mir, einen gewissen Grad an Sammlung (mit *ānāpānasati*) zu erreichen, der das Leiden, wie ich feststelle, zeitweilig beseitigte. Wenn ich nicht auch noch mit der chronischen Verdauungsstörung zu tun hätte, wäre es mir in der Tat wohl möglich gewesen, dieses Ärgernis ganz zu überwinden; aber so wie die Dinge stehen, selbst wenn ich drei oder vier Tage brauchbarer Sammlung zustande bringe, wird das schlagartig durch meine Eingeweide oder eine Wetteränderung (auf die ich jetzt sehr empfindlich reagiere) zu Ende gebracht und ich finde mich mal wieder auf dem Bett liegend vor, fühle mich zu nichts nutze und werde von lustvollen Gedanken bestürmt, denen zu widerstehen ich weder die Anlage noch die Energie habe.

Von Anfang an war ich natürlich sehr über die Vinaya-Situation beunruhigt und ich habe große Sorgfalt aufgebracht, die relevanten Passagen im ersten *saṅghādisesa** zu studieren (die Fräulein Horner zum Glück im Pāli belassen hat, so dass ich nicht von ihren wunderlichen Übersetzungen abhängig bin). Ich war entschlossen, kein *saṅghādisesa āpatti* zu begehen, und es ist mir tatsächlich auch nicht bewusst, dass ich es getan hätte; aus diesem Grund hielt ich es nicht für nötig, nach Colombo zu kommen, um die Situation zu erörtern. (Ich kann sagen, dass ich mich nach der Diskussion von Vinaya-Fragen in Colombo meist in größerer Unsicherheit vorgefunden habe als zuvor, außer mit meinem ehrwürdigen verstorbenen Lehrer, der immer eine definitive Antwort gab, „Ja“ oder „Nein“; und in der gegenwärtigen kritischen Situation kann ich mir die zweideutige Antwort „Nein, aber …“ nicht leisten, die nur noch mehr Sorgen bereitet. Ich will meinen derzeitigen Schwierigkeiten nicht noch hinzufügen, dass ich mich moralisch zu einem *vinayakamma* verpflichtet fühle, das nicht nötig ist.

Die Situation ist wirklich prekär. Vielleicht wird man mich fragen, „Hast du nie von *indriyasaṁvara* gehört?“ Sicher habe ich das; aber an dieser Stelle muss ich meine Schwäche eingestehen. Wenn es darum geht,

meine Sinne (vor allem den Geist) über einen begrenzten Zeitraum zu zügeln, sagen wir eine Woche oder einen Monat, dann kann ich mich sicherlich bemühen und es schaffen; aber das ist hier nicht die Frage. Ich muss abschätzen, wie viel Selbstzügelung ich als *Regelfall* zu praktizieren fähig bin, und darauf beruhend die beste Vorgehensweise erwägen. Und ich stelle tatsächlich fest, mit der hartnäckigen erotischen Stimulation und den hartnäckigen Darmbeschwerden (eine sehr demoralisierende Kombination) schaffe ich nur so und so viel und nicht mehr.

Was soll ich also tun? (Ich glaube es vergeht kein Tag, an dem ich mir diese Frage nicht stelle.)

Erstens gibt es da (aus offensichtlichen Gründen) eine häufige und dringende Verlockung zu entroben; aber einerseits habe ich mir diese Nervenstörung nicht ausgesucht und in meinen ruhigeren Momenten sehe ich nicht ein, warum ich ihr zu Willen sein sollte; und andererseits, so wie ich Dhamma und Vinaya verstehe, ist der einzig gültige Grund zum Entroben die Furcht *pārājika* zu sein, falls man es nicht tut. Im Moment sehe ich aber nicht die Gefahr, *pārājika* zu sein und wahrscheinlich nicht einmal *saṅghādisesa* (obwohl ich in dieser Sache vielleicht nicht immer *dukkaṭa* vermieden habe); also empfiehlt sich Entroben keineswegs.

Zweitens steht am anderen Ende der Suizid. Obwohl ich nicht sage, dass das gut ist, will ich doch sagen, dass es unter den Umständen und auf lange Sicht besser als Entroben ist. Siehe zum Beispiel die *gāthā* des Ehrw. Sappadāsa Thera (Thag.407 {siehe Brief 23}). (Das ist natürlich nicht der Standpunkt des Laien und als ich Herrn Samaratunga vom Stand der Dinge unterrichtete, beschwor er mich zu entroben, statt mich umzubringen; aber ich wies ihn darauf hin, dass man davon weiß, dass Mönche im Akt des Suizids *arahats* geworden sind, wogegen nirgendwo berichtet wird, dass jemals jemand im Akt des Entrobens *arahat* geworden ist.)

Drittens gibt es die Möglichkeit, so weiterzumachen wie bisher. Aber die Frage ist, ob ich mir damit mehr schade als nutze; und das ist eine äußerst schwer zu beantwortende Frage. Einerseits praktiziere ich sicherlich mehr Selbstzügelung, als ich als Laie in ähnlichen Umständen müsste; aber andererseits wäre es mir wirklich lieber, in meiner derzeitigen inneren Verfassung keine Almosen zu empfangen. (Eigentlich wäre ich überglücklich, wenn ich einfach in aller Stille verhungern könnte; aber ich nehme nicht an, dass man mir das ohne Einmischung gestattet.)

Zu diesen theoretischen Überlegungen, was ich unter diesen Umständen tun sollte, kommen die praktischen, was ich tun werde. So wie die Dinge stehen, finde ich mich in einem delikaten Gleichgewicht vor: Selbst eine geringe Zunahme meiner derzeitigen Belastungen (erneute Erkrankung zum Beispiel) könnte die Waagschale zugunsten des Suizids

kippen (der Gedanke ist immer bei mir, auch wenn ich ihn eine Armlänge auf Distanz halten kann), oder die Anwesenheit irgendeines *subhanimitta* (eine Zufallsbegegnung vielleicht, oder ein Wechsel in weltlichere Umgebung) könnte sie leicht in die andere Richtung kippen, zu einer Rückkehr ins Laienleben.

Möglicherweise wirst du dich fragen, ob ich gut damit beraten bin, weiter wie bisher alleine zu leben. Die Antwort scheint ganz einfach: Hier bin ich, so gut es nur möglich ist, gegen störende Einflüsse abgeschirmt (wenige Besucher, keine Zeitungen, kein Getratsche) und es ist mir doch möglich, ein wenig Erholung durch *samatha*-Praxis oder reflektives Denken zu finden. Selbst in der Hermitage ist das nicht möglich – das Klima ist nicht so gut, es gibt Besucher, Zeitungen und Leute zum Reden – und ich stelle fest, dass ich die meiste Zeit mit *kāmavitakka* beschäftigt bin. Und wenn es in der Hermitage schon so ist, wie viel schlimmer wäre es wohl in Colombo! Bisher habe ich alle Fahrten nach Colombo vermieden, seit der Ärger begann. (Wie es sich so ergibt, mir ist gerade ein dreimonatiger Urlaub in England angeboten worden, um meine Gesundheit zu verbessern, und aus genau diesem Grund habe ich Angst davor zuzusagen – ich könnte mich gut und gerne dazu entschließen, nicht nach Ceylon zurückzukehren. Es gibt aber auch noch andere Gründe, warum ich es nicht annehme: Zum Beispiel, da ich mit Brot und Kartoffeln nicht zurechtkomme, was sollte ich in England essen?)

Vielleicht denkst du nach all dem, dass ich in einem Zustand der Depression und Düsternis lebe. Das ist nicht der Fall. Ich sage nicht, dass ich mit meiner Situation zufrieden bin oder dass ich sie nicht schwierig finde. Aber ich bin kein launischer Mensch und bin mir außerdem bewusst, dass es notwendig ist, die Grenzen, die einem gesetzt sind, mit Anstand zu akzeptieren. Ich erkenne an, dass ich nicht darauf hoffen kann, in diesem Leben noch irgendwelche Fortschritte zu machen – es sei denn, meine körperliche Verfassung bessert sich, was höchst unwahrscheinlich ist. Es ist jetzt an der Zeit, einen Strich unter die Rechnung zu setzen und zusammenzuzählen und dann zu sehen, ob unter dem Strich Gewinn oder Verlust übrig bleibt. Und ich muss auch sagen, auch wenn die Summe hätte größer ausfallen können, habe ich keinen Grund zur Unzufriedenheit. Ich habe getan, was ich nicht erwartet hatte, also bin ich zufrieden. Sicher ist ein Alter von vierundvierzig ziemlich früh, um abzurechnen, aber als ich England zur Zeit der ersten Berlinkrise verließ, sagte ich zu mir selbst, wenn es mir gelänge, das Dhamma auch nur ein Jahr lang zu praktizieren, sollte ich mich glücklich schätzen.

Und was die Zukunft angeht – jetzt, da ich nicht mehr auf Fortschritt hoffen kann, worauf kann ich mich noch freuen? Derzeit gilt mehr oder weniger mein ganzes Interesse den *Notizen*; ich verbringe viel Zeit damit,

sie zu revidieren, zu erweitern und für eine eventuelle Drucklegung vorzubereiten. Das heißt, ich beschäftige mich viel mit Denken und zu einem gewissen Maß auch mit Lesen (wenn ich an die Bücher komme), und das an sich hilft schon auch, mein Problem auf Distanz zu halten. Aber die Veröffentlichung der *Notizen* (ich *denke*, sie ist erstrebenswert, trotz der Tatsache, dass sie wohl unpopulär sein mögen) ist schließlich ein rein zeitliches (*kālika*) Ziel und ich kann es nur als Maßnahme betrachten, um Zeit totzuschlagen, bis ich diesen zerrütteten Körper loswerde. Aber das wirft mich auf die Schlüsselfrage zurück, ob ich den Prozess nicht besser abkürze und statt Zeit einfach diesen Körper totschlage.

Und so hängt die Angelegenheit – in der Luft.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Ordensregel der zweitgewichtigsten Klasse, die das „willentliche Sperma-Entladen" verbietet.

Herr **Ananda Pereira** war Sohn des Arztes Dr. Cassius Pereira, der später der Ehrw. Kassapa Bhikkhu wurde (siehe Brief 12). Ananda war Rechtsanwalt, unverheiratet, ein großzügiger Unterstützer des Ordens und einzelner Mönche.}

## *Brief 57* *29. April 1964*

*Lieber Ananda,*

es ist ganz arg lieb von dir, dass du dir all die Mühe gemacht hast, mir in dieser lästigen Angelegenheit zu schreiben. Obwohl ich eigentlich nicht erwartete, dass der Colombo Thera dir meinen Brief zeigen würde, bat ich ihn auch nicht, ihn für sich zu behalten, weil ich glaube, es ist nicht fair, Leute mit ungebetenen Vertraulichkeiten zu belasten.

Ich erkläre dir besser, warum ich dem Colombo Thera in dieser Sache schrieb. Er hatte mir vorher geschrieben und mir seinen Gesundheitszustand berichtet und dann gesagt, er wüsste gern, wie es mir geht, da er gehört hatte, dass es mir nicht gut ginge. Ich hätte natürlich in Allgemeinplätzen antworten können, ohne mich derart preiszugeben; und das hätte dem Colombo Thera seine derzeitigen Sorgen erspart und die Dinge wären friedlich wie zuvor weitergelaufen. Aber da war noch etwas zu berücksichtigen.

Wie du vielleicht weißt, gehören sexuelle Angelegenheiten nicht zu den Dingen, die der Vinaya auf die leichte Schulter nimmt (wie sehr ein *bhikkhu* auch dazu neigen mag), und wenn ich meinen Zustand verschwiegen hätte, hätten andere (und vielleicht auch ich selbst) dieses Schweigen als das Verlangen deuten können, Dinge zu verbergen, die offengelegt werden sollten, und ich hätte mich so meinen Mitmönchen gegenüber in einer unaufrichtigen Position wiedergefunden. Ich hatte mich nicht zum Schweigen berechtigt gefühlt, als ich vom Colombo Thera nach meinem Gesundheitszustand gefragt wurde. (Der springende Punkt dabei ist, dass ich sehr darauf aus war und bin, dem Vinaya zu entsprechen; und *das* ist es, was mich beschäftigt, nicht Sex als solcher. Was Sex betrifft, habe ich wenig Hemmungen und betrachte ihn sicherlich nicht mit der entsetzten Faszination, die manche zu pflegen scheinen. Ich habe keine „Macke“ in Sachen Sex.) Aber nachdem ich mich entschlossen hatte, über meine Satyriase zu sprechen, konnte ich es nicht vermeiden, über Selbstmord zu sprechen, ohne künftige Missverständnisse zu provozieren. Außerdem, nachdem es eine Möglichkeit war (und ist), hielt ich es für besser, den Colombo Thera im Voraus zu informieren, damit es im Ernstfall kein allzu großer Schock sein würde.

Weil der Colombo Thera erst seit ein paar Tagen von dieser Sache weiß, mag er natürlich ein wenig ungehalten sein; aber ich lebe seit fast zwei Jahren damit (und habe sie auch in beträchtlicher Ausführlichkeit mit meinem Arzt und mit Herrn Samaratunga besprochen) und man kann von mir jetzt nicht erwarten, dass ich mich besonders darüber aufrege.

Es ist wirklich unglücklich, dass du in die Sache hineingezogen worden bist, sogar so weit, dass du darauf aus bist, mir zu helfen; und zwar, weil ich als *bhikkhu* eigentlich nicht in der Lage bin, dir das gesamte Bild zu vermitteln, und solange du dieses nicht hast, fürchte ich, dass unsere Diskussion, wie gutgemeint auch immer, aneinander vorbei verlaufen wird. Du wirst deinerseits der Überzeugung bleiben, dass ich in Angstzuständen lebe, und jedes Abstreiten meinerseits wird dich nur in deiner Meinung bestärken. Ich werde meinerseits niemals in der Lage sein, dir zu vermitteln, dass der Schlüssel zu der Situation (das heißt, zu einem Verständnis derselben) nicht darin besteht, dass ich mir *Sorgen mache*, sondern, dass ich *müde* bin und mir darüber hinaus nicht einmal Sorgen mache, dass ich müde bin. Was du auch sagen magst, wie richtig an sich auch immer, es wird von mir fast sicher als irrelevant betrachtet werden. Aber wenn du darauf drängst, dass ich diesen Punkt deutlicher ausdrücke, gibt es nichts, was ich dir sagen kann. Sei dir aber gewiss, dass es unwahrscheinlich ist, dass ich irgendwelche Überlegungen übersehen haben sollte, die gegen mein Vorhaben vorgebracht werden könnten.

Du versicherst mir, dass mein Zustand in Ordnung gebracht werden *kann*, und ich wäre nur allzu froh, wenn ich dir Glauben schenken könnte. Aber Fakt ist, ich habe meinen Arzt etliche Male darauf gedrängt, mir zu sagen, ob eine Behandlung für diese Störung zur Verfügung steht, und habe ihm gesagt, dass ich bereit bin, nach Colombo zu kommen, um mich ihr zu unterziehen. Aber er hat mir nie auch nur den leisesten Grund zu der Annahme gegeben, dass es so eine Behandlung gibt. Wenn ein Arzt bereit ist, mir zuzusichern, dass eine Heilung oder teilweise Heilung möglich ist, bin ich bereit, mir zu überlegen, nach Colombo zu kommen. Aber sonst nicht. Der einfache Grund dafür ist, dass es viel zermürbender ist, sich der Hoffnung auf Genesung hinzugeben und dann nach all den Umständen der Untersuchung und Behandlung enttäuscht zu werden, als die Zusicherung, dass der Zustand wahrscheinlich unheilbar ist, und dann zu versuchen, damit zu leben. (In diesem Zusammenhang bin ich ein wenig erstaunt, dass du so zuversichtlich Heilung voraussagst – siehst du etwa nicht, wenn es letztlich doch keine Heilung gibt, dass dann die Gefahr besteht, dass die Gemütslage schlechter ist als vorher? Hier hat mir mein Doktor wahrscheinlich einen besseren Rat gegeben, indem er es vermied, mir einen zu geben.)

Außerdem sagst du mir, dass ein Mann Freunde und Kontakt mit Seinesgleichen braucht. Angenommen, es ist so (was noch bewiesen werden müsste), wen würdest du vorschlagen? Abgesehen davon habe ich in meinem Brief gesagt, dass mich mein Zustand gerade in der Abgeschiedenheit etwas in Ruhe lässt, während es in Gesellschaft schlimmer ist. Diese Tatsache kann ich auf keinen Fall außer Acht lassen, wenn ich überlege, was ich tun soll, trotz der Tatsache, dass mein Leben in Abgeschiedenheit ein Ärgernis für die Leute im Allgemeinen ist. Ich gebe zu, wenn ich deinem Rat folge und mich in Gesellschaft begebe, ist es weniger wahrscheinlich, dass ich mich umbringe, aber es ist dafür umso wahrscheinlicher, dass ich letztendlich entrobe, und, was immer auch die Öffentlichkeit darüber denken mag, ersteres ist (für mich) bei Weitem das geringere Übel. Wenn ich also auf Nummer Sicher gehen will, muss ich in der Abgeschiedenheit bleiben, auch auf die Gefahr hin, dabei den Sinn für Verhältnismäßigkeit zu verlieren.

Es ist ganz richtig, dass Leprakranke und dergleichen körperlich in einer schlimmeren Verfassung sind als ich, und wenn sie weiterleben, liegt das bestimmt daran, dass sie noch Verwendung für ihren Körper finden; aber das ist schließlich deren Entscheidung. Der springende Punkt ist sicherlich, ob man seinen Körper noch zu dem Zweck einsetzen kann, zu dem man sich entschlossen hat. (Ich weiß, das ist nicht der einzige Gesichtspunkt, aber ich sehe nicht, dass ein Leprakranker irgendeine besondere Tugend zeigt, indem er nicht Selbstmord begeht.)

Was Körperertüchtigung betrifft, habe ich nichts dergleichen einfach aus Selbstzweck auf mich genommen, seit ich die Schule verlassen habe, und habe nicht vor, jetzt damit anzufangen. Die Bedeutung der Körperertüchtigung ist einer jener großen Mythen des zwanzigsten Jahrhunderts, die das Leben so zur Hölle machen. Wenn keiner Körperübungen auf sich nehmen würde, wären alle wesentlich glücklicher.

Jedenfalls, sag bitte dem Colombo Thera, dass die Situation zumindest nicht schlimmer ist als bisher, und er möge auch den Überlebenswert von Nietzsches Diktum erwägen, „Der Gedanke an Selbstmord bringt einen durch manche schlechte Nacht". Und sag ihm auch, dass es mir leid tut, ihm Kummer bereitet zu haben. Vielleicht wäre es doch besser gewesen, wenn ich Stillschweigen gewahrt hätte.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Ich gehe davon aus, dass dich dein Brief genauso viel Mühe gekostet hat wie mich dieser, also denke bitte nicht, dass ich das nicht zu schätzen weiß. Wenn du ein oder zwei scharfe Kanten in diesem Brief findest, sie sind nicht böse gemeint, sondern können vielleicht als Hinweis aufgefasst werden, dass du diese Sache möglicherweise am falschen Ende angepackt hast.

## *Brief 58* *1. Mai 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

da das, was Sie so taktvoll als „schmerzliches Thema" bezeichnen, wieder mal sein hässliches Haupt erhoben hat, ist dies vielleicht eine gute Gelegenheit, Rückschau auf die Situation zu halten. Gleich vorweg, meine Situation (körperlich und geistig) ist nicht schlechter als ehedem und ich sehe mich in der Lage, einen Monat voraus zu planen, mit relativem Gleichmut (noch weiter vorauszudenken wäre allerdings nicht erträglich). Aber mit Änderungen im Wetter und meinen Eingeweiden kommt und weicht die Idee des Selbstmordes; und die Situation bleibt prekär, wenn auch nicht (so denke ich im Moment) kritisch.

Der Grund für die gegenwärtige Aufregung in Colombo ist nun einfach folgender. Vor ein oder zwei Wochen schrieb mir der Colombo Thera und wollte wissen, wie es mir geht, weil ihm gesagt worden war, mir ginge es nicht gut. Also schickte ich ihm (vielleicht unüberlegt) einen ziemlich ausführlichen Bericht über meinen Zustand. Ein Grund, der mich dazu veranlasste, war die Natur meiner Gesundheitsstörung – Satyriase. Wenn ich das verschwiegen hätte, wäre mein Schweigen vielleicht (später) als

Wunsch gedeutet worden, Dinge zu verbergen, die (in Übereinstimmung mit Vinaya) offengelegt werden sollten. Und nachdem ich beschlossen hatte, darüber zu reden, konnte ich schlecht jegliche Erwähnung von Suizid auslassen.

Es scheint, dass der Colombo Thera über den Inhalt meines Briefs sehr besorgt war, und ohne Rücksprache mit mir (ich hatte ihn nicht wirklich gebeten, ihn vertraulich zu behandeln) zeigte er ihn Ananda Pereira; denn vor ein paar Tagen hatte ich dann einen Brief von ihm mit groß-brüderlichem Rat, der ziemlich daneben und schwierig zu beantworten war. (Er sagt, „Wenn du es hinschmeißt, wer weiß, was für einen Körper du im nächsten Leben kriegst?“ Wenn das irgendetwas heißen soll, dann heißt es wohl, dass ich wahrscheinlich einen *schlechteren* Körper als meinen jetzigen bekomme. Und das bedeutet, dass ich nach fünfzehn Jahren Dhammapraxis schlechter dran bin als zu Anfang; und in diesem Fall folgt daraus, dass das *Beste*, was ich tun kann, ist, das Ganze eben gerade so schnell wie möglich „hinzuschmeißen“, bevor ich noch tiefer sinke. Er befürwortet also genau die Maßnahme, die seiner [vermutlich] beabsichtigten widerspricht. Ich bin ihm für seine erwiesenen Wohltaten [die großzügig waren] keinesfalls undankbar, aber was soll ich derzeit mit einem so zweideutigen Ratgeber anfangen? Und dann sagt er mir auch noch, dass mein Körper „noch für viele Jahre gut ist“. Ich bin mir dieser niederschmetternden Tatsache bewusst, aber es ist wenig tröstlich, daran erinnert zu werden, wenn man sich fragt, wie man die nächsten paar Tage überstehen soll. Wenn ich sicher wäre, dass er nicht mehr sehr lange durchhält, würde ich mich damit abfinden, ihn noch zu ertragen; aber der Gedanke an nochmal 20 oder 30 Jahre lässt mich zum Rasiermesser greifen.)

Ich halte es für möglich, dass Ihnen klar ist, dass die Situation nicht ganz so einfach ist, wie sie aussieht, und dass plumpes Vernünftigsein wohl kaum ein angemessener Umgang damit ist. Sowohl mein Arzt, als auch Sie selbst waren weitaus hilfreicher, indem Sie es sich verkniffen haben, gute Ratschläge zu geben – und ich bin Ihnen entsprechend dankbar dafür. Ich weiß, dem Colombo Thera geht es nicht gut, und so ist es nur ganz natürlich, dass er die Last einer schwierigen Situation auf die Schultern eines anderen abgewälzt hat. Ich hatte weder um Rat, noch um Hilfe gebeten, aber dadurch lassen sich die Leute nicht so einfach davon abhalten.

Was medizinische Behandlung angeht, hat mein Arzt ausführliche Berichte über meine Beschwerden. Ich habe ihn etliche Male gefragt, ob der Zustand behandelt werden kann, und gesagt, dass ich bereit bin, nach Colombo zu gehen, wenn Behandlung möglich ist. Aber er hat zu keinem Zeitpunkt angedeutet, dass es eine Behandlung geben könnte, auch nicht nach Konsultation anderer Ärzte. Wenn nun er oder irgendein anderer

kompetenter Arzt, der meine Berichte gesehen hat, zu der Zusicherung bereit ist, dass es zumindest eine vernünftige Chance auf Besserung nach der Behandlung gibt, dann bin ich zumindest bereit, eine Reise nach Colombo und, falls nötig, Krankenhauseinweisung zu erwägen. Aber ich bin nicht bereit, nach Colombo zu gehen, einfach weil jemand zuversichtlich behauptet, dass mein Problem in Ordnung gebracht werden *kann*. Der Grund ist ganz simpel: Wenn ich diese Zusicherung akzeptiere und mich der Untersuchung und Behandlung unterwerfe und dann nach all dem Umstand und den Unannehmlichkeiten feststelle, dass keine Besserung stattfindet, dann bin ich möglicherweise noch weniger als jetzt zum Weiterleben geneigt. Wie gesagt, die Situation ist prekär, aber im Moment offenbar nicht kritisch; bevor ich also eine Störung des gegenwärtigen Gleichgewichts riskiere, sollte ich besser herausfinden, ob wirklich eine Chance auf Besserung besteht.

Jetzt zu Colombo. Aus Anandas Brief geht hervor, dass er mein Leben in Abgeschiedenheit zutiefst missbilligt: „Ich denke, du nimmst das Leben und dich selbst ein wenig zu ernst. Auch dein Gerede von Selbstmord ist bezeichnend. Vielleicht warst du zu viel allein. Abgeschiedenheit ist gut, aber ein Mann braucht Freunde, braucht Kontakt mit Seinesgleichen. Sonst verliert er den Sinn für Verhältnismäßigkeit." Ich möchte Ihnen meinen eigenen Standpunkt dazu klarmachen, werde ihn also etwas ausführlicher erörtern.

Als diese *kuṭi* neu gebaut war, kamen ein paar Leute aus Colombo zu Besuch. Kurz darauf kam mein *dāyaka* in Tränen aufgelöst zu mir und sagte, er habe einen Brief von meinen Besuchern erhalten, die ihn heftig dafür kritisierten, dass er die *kuṭi* an einem so abgelegenen Ort gebaut hatte. Das war natürlich ganz unfair, da ich es war, der die Stelle ausgesucht hatte. Aber ich habe von Anfang an festgestellt, dass es unter Leuten, die in Colombo leben, starke Entrüstung über mein Leben in Abgeschiedenheit gibt. Diese Tatsache habe ich einmal dem verstorbenen Ehrw. Ñāṇamoli Thera gegenüber erwähnt, und er sagte bloß: „Bist du überrascht?" Es ist nicht so, dass die in Colombo wohnenden Mönche das Gefühl haben, dass ich ein Beispiel abgebe, das sie beschämt (denn das würde die Entrüstung der Laien nicht erklären), sondern die Leute finden es vielmehr skandalös (auch wenn sie das nicht offen sagen würden), dass jemand die Buddhalehre so ernst nimmt, dass er tatsächlich bereit ist, seinen „Sinn für Verhältnismäßigkeit" zu verlieren, indem er in Abgeschiedenheit lebt – und vielleicht auch noch sein Leben zu verlieren. Die Leute wollen ihr Dhamma zu günstigeren Bedingungen und sie mögen es gar nicht, wenn ihnen gezeigt wird, dass sie einen höheren Preis bezahlen müssen – und sie sind auch entsetzt, wenn sie etwas sehen, das sie nicht verstehen: Sie betrachten es als morbide und ihr einziges Anliegen (sicher

unbewusst) besteht darin, die Dinge zu einer gesunden, beruhigenden Normalität zurückzubringen. Also wollen sie mich nach Colombo zurückbringen und sich selbst beruhigen.

Und jetzt, wo das Risiko eines wirklichen öffentlichen Skandals besteht (Selbstmord), ist diese Angst hundertfach verstärkt. Aber wie ich Ihnen schon sagte, Suizid – auch mit dem Erlangen von *arahattā* – war zu Zeiten des Buddha unter *bhikkhus* recht verbreitet. Jetzt haben sich die Dinge aber derart zugespitzt, dass ein Suizid um der Buddhalehre willen zwar schon schlimm genug wäre, aber der wirkliche Skandal wäre, wenn bekannt würde, dass die eine oder andere *noch lebende* Person eine dieser Stufen erreicht hatte. In der Tiefe ihres Herzens wollen die Leute das nicht für möglich halten – die Erschütterung ihrer komfortablen, konventionellen Ideen wäre unerträglich (ich denke hierbei nicht an die Leute aus dem Dorf, die schließlich nicht so viele komfortable Ideen haben). […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 59* *2. Mai 1964*

*Lieber Herr Wijerama,*

Danke für Ihren Brief. Ich möchte sagen, dass ich abermals die Tatsache zu schätzen weiß, dass Sie Ihre Fragen klar und zusammenhängend gestellt haben, was die (eher schwierige) Aufgabe, sie überzeugend zu beantworten, wirklich zu einem richtigen Vergnügen macht. Und eine gut gestellte Frage beantwortet sich manchmal fast von selbst.

Sie fragen nach Quellen in den Suttas, nach Passagen, in denen der Buddha „in spezifischen Ausdrücken die Struktur von Veränderung erklärt hat“. Außer den beiden *uppāda/vaya/ṭhitassa aññathattaṁ*-Zitaten (beide in ANICCA angegeben) kenne ich keine einzige. Das wird Sie vielleicht erstaunen, aber die Tatsache, dass der Buddha die Struktur von Veränderung anscheinend nicht weitergehend erläutert hat, ist, so denke ich, nicht schwer zu verstehen. Der Punkt ist folgender: Vorausgesetzt, jemand hat keinerlei vorgefasste Ideen über die Struktur von Veränderung, ist ein Verständnis dieser Struktur für das Erlangen von *nibbāna* nicht erforderlich.

Ein intelligenter Mensch beobachtet, dass es so etwas wie Veränderung gibt, dass sich die Dinge in seiner Welt tatsächlich von Zeit zu Zeit verändern; und der Buddha informiert ihn, dass nichts Existierendes von der Veränderung ausgenommen ist, dass alle existierenden Dinge früher oder später zu einem Ende kommen. Und wenn jener Mensch diese Tatsache erwägt und richtig auf seine eigene Existenz anwendet (mit *yoniso*

*manasikāra*), reicht das aus (wenn gewisse andere Bedingungen gegeben sind), ihn zur Erleuchtung zu führen.

Im Allgemeinen scheint der Buddha nicht zur philosophischen oder metaphysischen Untersuchung von Themen, die nicht zu *nibbāna* führen, geraten zu haben, aus dem guten Grund, dass ein Mensch sein ganzes Leben mit der unfruchtbaren Untersuchung und Erörterung solcher Themen zubringen und noch immer unbefriedigt sterben könnte, wohingegen er das Ziel recht schnell erreichen könnte, wenn er sich den richtigen Dingen zuwendet. (Sie können mit Gewinn das Cūḷamāluṅkya Sutta – M.63: I,431 – zu dieser Frage lesen.) Und es muss zugegeben werden, dass die ganze Frage der Struktur von Veränderung eine der schwierigsten in der Philosophie ist.

Warum habe ich dann (könnten Sie fragen) die Frage aufgebracht und der Buddha nicht? Der Grund ist folgender: Heutzutage treten wir *nicht* ohne vorgefasste Vorstellungen über Veränderung an das Dhamma heran. Bei der vorherrschenden wissenschaftlichen Atmosphäre wird uns allen in der Schule beigebracht, vor allem in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern, dass Veränderung ein kontinuierlicher Flux ist (wir lernen das nicht unbedingt *explizit*, aber es ist implizit im Lehrplan enthalten), und nach Schulabschluss *wissen wir bereits*, dass Veränderung ein Flux ist, ohne auch nur nachzusehen, ob das stimmt. Und die Folge davon ist, dass sich irrige Interpretationen des Dhamma fest etabliert haben.

Selbst wenn wir annehmen, dass sich meine eigenen Spekulationen über die Struktur von Veränderung irgendwie in Zielnähe befinden (was natürlich noch eine offene Frage ist), sehe ich durchaus, dass sich andere Leute, deren Talente in eine andere Richtung gehen, bei FUNDAMENTALE STRUKTUR wohl jahrelang am Kopf kratzen könnten, ohne auch nur irgendetwas damit anfangen zu können; und aus genau diesem Grund habe ich den Warnhinweis gegeben, dass sie nur für jene gedacht ist, die sie nützlich finden. Trotzdem habe ich beschlossen, sie aufzunehmen, wie auch einiges an anderer philosophischer Erörterung von Veränderung, um zumindest aufzuzeigen, dass es eine Alternative zur Idee von Flux gibt. Sobald jemand bereit ist, die Idee von Flux aufzugeben, die er als Glaubenssatz (fast) schon auf dem Schoß der Mutter gelernt hat, dann *kann* er zu der Einsicht kommen, dass diese gängigen Interpretationen des Dhamma nicht unbedingt unhinterfragt akzeptiert werden dürfen. Sieht er das erst einmal ein, dann ist es wahrscheinlich nicht erforderlich, dass er die Struktur von Veränderung noch weiter untersucht.

Wir wollen jetzt das Prinzip untersuchen, „wenn Veränderung innerhalb ein und derselben Eigenschaft (oder Merkmal) stattfindet, ist es immer das allgemeinere Kennzeichen, das konstant bleibt, während das untergeordnete oder speziellere Kennzeichen variiert“. Ein wenig

Überlegung, denke ich, wird Ihnen zeigen, dass dies wirklich eine Tautologie ist und daher nicht bestritten werden kann. Damit will ich folgendes sagen. Wenn ich gefragt werde, was ich unter den Begriffen „speziell“ und „allgemein“ verstehe, werde ich erwidern, dass etwas *Allgemeines* zwei (oder mehr) *Spezielle* umschließt, und zwar so, dass jedes spezielle Ding ein Beispiel oder ein Fall des allgemeinen Dinges ist. (Eine Anzahl Blätter von verschiedenen Baumarten werden jeweils von einem bestimmten Grünton sein und alle daher voneinander unterscheidbar; aber jedes einzelne dieser Blätter ist ein Fall von Grün im Allgemeinen.) Und aus dieser Definition von „speziell“ und „allgemein“ folgt, dass zwei beliebige Spezielle gegeneinander ausgetauscht werden können, ohne das Allgemeine zu beeinträchtigen. (Ich kann ein Blatt aufheben und sagen, „dies ist grün“, und dann kann ich es wegwerfen und ein anderes Blatt von einem Baum anderer Art aufheben und sagen, „dies ist auch grün“. Da ist *Veränderung* im speziellen Grün in meiner Hand und Nichtveränderung der *Einförmigkeit* im allgemeinen Grün.) Und es folgt auch daraus, dass der umgekehrte Fall nicht zutrifft: Es kann keine Veränderung im *Allgemeinen* geben, die irgendein Spezielles unverändert lässt. (Wenn sich die allgemeine Farbe all der Blätter von Grün nach Braun ändert, wird jedes einzelne Blatt ein Beispiel oder ein Fall von Braun sein, und ich werde nicht in der Lage sein, ein Blatt zu finden, das überhaupt irgendeinen Grünton zeigt.)

Es sollte klar sein, dass das oben verkündete Prinzip in der ureigensten Bedeutung der Worte „speziell“ und „allgemein“ steckt. Aber jetzt ist die Frage, sind wir überhaupt berechtigt, diesen Unterschied zwischen „speziell“ und „allgemein“ zu machen? Nehmen wir überhaupt ein allgemeines Grün neben dem speziellen Grün wahr? Das muss wirklich jeder für sich selbst entscheiden und statt diesen Punkt zu argumentieren, werde ich eine Methode vorschlagen, mit der man sich individuellen Fällen annähern kann.

Wenn wir davon *ausgehen*, dass wir berechtigt sind, diesen Unterschied zu machen, sehen wir, um das Allgemeine zu entdecken, ist es nur notwendig, zwei Spezielle nebeneinander zu stellen, und was sie *gemeinsam* haben, wird dann das Allgemeine sein. Ich denke, das ist soweit klar. Wir können es aber auch anders ausdrücken: Wir können sagen, wann immer zwei Spezielle nebeneinander vorgefunden werden, enthüllen sie *genau dadurch* das Allgemeine. Das bedeutet, wann immer wir die *Zusammenheit* von Speziellen wahrnehmen, dann geschieht das, *weil* wir wahrnehmen, was sie gemeinsam haben (obwohl es schwierig sein mag zu sagen, was genau es ist). Wann immer wir zwei (oder mehr) *verschiedene* Dinge sehen, die dennoch *zueinander zu gehören scheinen*, sind wir sofort berechtigt, die Situation umzukehren und zu sagen, dass wir *ein und dasselbe* allgemeinere Ding sehen, das *zwei verschiedene Aspekte* präsentiert.[a]

Wenn Sie diesen Gedanken erfasst haben, werden Sie sehen, dass er auf die Wahrnehmung von Veränderung angewandt werden kann. Bei der Wahrnehmung von Veränderung haben wir zuerst A und dann B, aber wir müssen *auch* die „Zusammengehörigkeit" von A und B haben, sonst können wir das Verschwinden von A und das Auftauchen von B nicht in Zusammenhang bringen und sagen nicht „A hat sich zu B verändert" oder „A ist B geworden".

Wenn ich einen Krug auf dem Tisch sehe und dann aus dem Zimmer gehe, nach kurzer Zeit zurückkomme und an Stelle des Krugs ein Glas Wasser auf dem Tisch sehe, sage ich nicht, „der Krug ist zum Glas geworden", weil ich sie nicht als zusammengehörig wahrnehme. Wenn aber (durch irgendein Wunder) der Krug verschwindet, während ich ihn gerade ansehe und auf der Stelle durch ein Glas ersetzt wird, werde ich mir die Augen reiben und sagen, „Wie außergewöhnlich! Der Krug scheint zum Glas geworden zu sein"; und ich sage dies, weil das Verschwinden des Krugs und das Erscheinen des Glases als *zusammenhängend* wahrgenommen werden (aufgrund von räumlicher und zeitlicher Angrenzung).

Betrachten Sie nun den Eisblock, der schmilzt und sofort durch eine Wasserlache ersetzt wird. Wenn wir, wie Sie sagen, schon vorher wissen, dass es in der Natur von Eis liegt, zu schmelzen und durch Wasser ersetzt zu werden, besteht keine Schwierigkeit darin zu sehen, dass sich ein allgemeineres Kennzeichen nicht verändert hat; also müssen wir einmal annehmen, dass wir noch nie zuvor Eis gesehen haben und auch (indem wir unsere Vorstellungskraft ein wenig strapazieren), dass wir ebenfalls niemals zuvor Wasser gesehen haben. Ein Eisblock wird also hereingebracht und vor uns auf dem Boden abgestellt; er schmilzt und an seiner Stelle ist da eine Wasserlache. Wie in dem Fall mit dem Krug und dem Glas bringen wir das erste Ding (das Verschwinden des Eisblocks) mit dem zweiten Ding (dem Erscheinen der Wasserlache) in Zusammenhang, weil sie räumlich und zeitlich angrenzen. Und wir sagen: „Wie bemerkenswert – das Ding, das ›Eis‹ genannt wird, hat sich in das Ding, das ›Wasser‹ genannt wird, verwandelt!" Aber was sind hier die Speziellen, was ist das Allgemeine?

Die *Speziellen* sind (I) die wahrgenommene räumlich-zeitliche Existenz des Eises und (II) die wahrgenommene räumlich-zeitliche Existenz des Wassers, und diese *unterscheiden sich* (a) räumlich, weil das Eis und das Wasser nicht dieselbe Form haben (Eis steht, Wasser liegt flach), und (b) zeitlich, weil das Wasser dem Eis folgt. Das *Allgemeine* ist die wahrgenommene räumlich-zeitliche Existenz der gesamten Eis/Wasser-Transformation, und diese ist *ein und dieselbe* (a) räumlich, weil Eis und Wasser beide im selben Teil des Zimmers waren, und (b) zeitlich, weil beide im selben Teil des Nachmittags waren.

Aber angenommen, dem Verschwinden des Eisblocks vor uns folgt unmittelbar das Erscheinen einer Wasserlache im Zimmer nebenan; oder es folgt ihm, nicht unmittelbar, sondern zwei Tage später das Erscheinen einer Wasserlache vor uns. Hier fehlt im ersten Teil die räumliche und im zweiten Fall die zeitliche Angrenzung und wir können die „Zusammenheit“ nicht wahrnehmen, also sagen wir nicht, dass sich das Eis in Wasser verwandelt hat. Wenn sich Eis und Wasser in verschiedenen Zimmern oder an verschiedenen Tagen befinden, sind *sowohl* das Allgemeine, *als auch* die Speziellen variiert, und wir nehmen die *Veränderung* von Eis zu Wasser nicht wahr.

Das ist natürlich nicht die einzige Art und Weise, wie wir Veränderung des Eisblocks in eine Wasserlache wahrnehmen; aber es ist vielleicht die grundlegendste. Da ist auch die Frage nach der Substanz. Selbst ohne vorherige Bekanntschaft mit Eis oder Wasser können wir wahrnehmen, dass zwar die speziellen Reflektionen und Durchsichtigkeiten vorher anders waren als nachher, das allgemeine Merkmal der „Durchsichtigkeit“ aber doch konstant geblieben ist, und wir neigen dann dazu zu sagen, es handle sich um dasselbe „Zeug“ in zwei verschiedenen Formen. Aber im Deutschen gibt es kein einzelnes Wort, das Eis und Wasser zugleich abdeckt (es sei denn, wir sagen $H_2O$), und es könnte den Anschein haben, dass wir nicht beides als unterschiedliche Aspekte einer allgemeineren Sache wahrnehmen. Aber wie unten {Anm. *(a)*} mit der Kuh und dem Pferd erklärt, ist dies ein Irrtum. (Im Singhalesischen können wir zwar zum Beispiel von einem *wandura* {Languren} und einem *rilawa* {Makaken} sprechen, aber wir können nicht – soweit mein geringes Wissen reicht – auf beide mit einem einzigen Wort verweisen, wie es im Deutschen mit dem Wort „Affe“ möglich ist. Aber das bedeutet nicht, dass sich die Wahrnehmung eines Deutschen von der eines Singhalesen unterscheidet.)

Der Fall des Schmetterlings ist viel komplizierter. Erstens haben wir nicht *zwei*, sondern *vier* Spezielle: Ei/Raupe/Puppe/Schmetterling. Und die Veränderung vom Ei zum Schmetterling mag eine Sache von Monaten sein, nicht von ein paar Minuten, wie die von Eis zu Wasser. Wir können natürlich eine beliebige dieser drei Transformationen tatsächlich beobachten (Ei/Raupe, Raupe/Puppe, Puppe/Schmetterling) und dann, wie im Fall von Eis/Wasser, mit den Sinnen (visuell) die „Zusammenheit“, wie auch den Unterschied wahrnehmen und wir sprechen davon, „eine Veränderung zu sehen“.[b] Aber wir sehen nie (zumindest nicht auf einmal) tatsächlich alle drei Veränderungen vom Ei zum Schmetterling; was tatsächlich passiert, ist, dass wir aus verschiedenen Beobachtungen dieser verschiedenen Veränderungen zu unterschiedlichen Zeiten ein *imaginäres Bild* der ganzen Angelegenheit aufbauen, mit dessen Hilfe wir, wenn wir wollen, *in der Vorstellung* alle drei Veränderungen im Laufe weniger Sekunden wahr-

nehmen. Und auf dieses imaginäre Erlebnis beziehen wir uns, wenn wir von der „Veränderung vom Ei zum Schmetterling“ sprechen. Aber dieses imaginäre Erlebnis folgt denselben Prinzipien wie das wirkliche Erlebnis und wir können nur von der (imaginären) Veränderung Ei/Raupe/Puppe/Schmetterling sprechen, wenn wir (in der Vorstellung) die „Zusammenheit“ dieser vier Speziellen wahrnehmen. Was den *Namen* dieser Zusammenheit angeht, treffen wir auf dieselbe Schwierigkeit wie schon zuvor – es *gibt* kein einzelnes Wort. Bestenfalls kommen wir (nach einigem Überlegen) auf „ein lebendes Insekt der Familie *Lepidoptera*“.

Und wenn wir den Fall des Mannes hernehmen (das Kind, das heranwächst), wird die Situation bis zum Unmöglichen kompliziert. Erst einmal müssen wir den Mann, *wie er sich selbst sieht* (das heißt im Prinzip, sein Vorrat an Erinnerungen), trennen von dem Mann, *wie er von anderen gesehen wird* (sein Körper, sein Verhalten, seine Gestik, sein Temperament, seine Frau, seine Familie, sein Beruf, sein sozialer Rang, seine Nationalität, seine Gesundheit, sein Besitz, sein polizeiliches Führungszeugnis und so weiter). Dann nehmen wir nach Belieben irgendeinen dieser Aspekte und erwägen, wie oben gezeigt, wie Bürger Perera als „Zusammenheit“ von verschiedenen Speziellen wahrgenommen wird (oder sich selbst wahrnimmt). Sein Bankfilialleiter (wenn er das Glück hat, einen zu haben) wird ihn als „Bankkonto auf den Namen Perera“ wahrnehmen und dieses Bankkonto wird eine „Zusammenheit“ von variierenden speziellen Kontoauszügen in sechsmonatigen Intervallen sein. Seine Mutter wird ihn ganz anders wahrnehmen – als einen Körper, der dem ihren entsprungen und allmählich herangewachsen ist, eine „Zusammenheit“ (die sie als „Fleisch von meinem Fleische“ beschreiben könnte) von einer Abfolge von Speziellen, wie Schwangerschaft, Geburt, Säugling, Kleinkind, Pflege bei Krankheit, einen Sohn in der Schule haben, im Büro als Angestellter, einen verheirateten Sohn haben, ein Sohn als Altersversorgung, für eine gute Leichenfeier und so weiter. Seine Frau wird ihn wahrnehmen …, nun es gibt viele verschiedene Möglichkeiten, wie Frauen ihren Ehemann wahrnehmen – manche Frauen haben in etwa dieselbe Sichtweise wie der Bankfilialleiter. Zweifellos können Sie die Einzelheiten selbst einsetzen.

Bei Geisteszuständen wird das Prinzip sicherlich genauso angewendet. Wenn wir davon sprechen, die „Meinung zu ändern“ (was wir oft tun), dann geschieht das, weil wir eine „Zusammenheit“ verschiedener Spezieller wahrnehmen (durch Innenschau oder Reflexion). Wenn ich sage, „ich habe meine Meinung zur Reise nach Colombo geändert“, heißt das, dass ich eine „Zusammenheit“ wahrgenommen habe, die sich als „Möglichkeit einer Reise nach Colombo“ beschreiben lässt, die sich als Abfolge von zwei verschiedenen Aspekten präsentiert: „sich anschicken, nach Colombo zu reisen“ und „sich *nicht* anschicken, nach Colombo zu reisen“. Bei der Ver-

änderung von Gemütslagen ist die Beschreibung schwieriger; aber manchmal stellen wir fest, dass wir bestimmte definitive Sets von Emotionen haben, die von einem allgemeineren Geisteszustand regiert werden. Wenn wir zum Beispiel verliebt sind, erleben wir plötzliche Veränderungen von „himmelhoch jauchzend" zu „zu Tode betrübt", von Freude zu Elend, die wir zu anderen Zeiten nicht haben. (Erwägen Sie den Geisteszustand eines Verliebten, der auf seine Geliebte wartet, die sich fünf Minuten verspätet.) Und die „Zusammenheit" dieser verschiedenen Emotionen ist das allgemeinere Ding, das wir „Verliebtsein" nennen.

Ich denke, das reicht Ihnen fürs Erste. Man kann kaum mehr tun, als einen Hinweis zu geben und es dann den Leuten überlassen, die Sache selbst zu sehen. Aber in allen Fällen, in denen ein „objektiver wissenschaftlicher Standpunkt" eingenommen wird, liegt notwendigerweise eine völlige Unfähigkeit vor, das erörterte Prinzip zu verstehen; und aus diesem Grund würde ich vorschlagen, das Sie Russell mit einem gewissen Maß an Umsicht lesen (wenn Sie ihn denn schon lesen *müssen*) – Russells Logik ist *nicht* dieselbe wie Bradleys Logik.

Zur Frage von Flux (oder kontinuierlicher Veränderung) möchte ich eine bestimmte Reflektion vorschlagen. Wenn jemand nach dem unmittelbaren Beweis für die Existenz von Flux gefragt würde, käme fast mit Sicherheit die Antwort, es sei unser Erleben von Bewegung, die Tatsache, dass wir Bewegung wahrnehmen. Aber wenn wir ins Kino gehen und vor der Leinwand sitzen und zwei oder drei Stunden damit verbringen, „bewegte Bilder" anzuschauen, sind wir vollkommen damit einverstanden, dass wir im Kino *wirklich* Bewegung wahrnehmen. Der einzige Unterschied zum richtigen Theater ist die Flachheit der Leinwand und die Farbgebung in schwarz-weiß. Und wir sind bei einem Kinofilm genauso gespannt oder emotional aufgewühlt wie bei einer Theateraufführung. Aber wenn wir innehalten und den Mechanismus des Kinos betrachten, gelangen wir zu der Einsicht (indem wir die Sache aus leicht geändertem Blickwinkel anschauen), dass das, was wir in Wirklichkeit wahrnehmen, lediglich eine Abfolge absolut unbewegter Bilder ist. Und daher sind wir verpflichtet zuzugeben, dass Wahrnehmung von Bewegung *kein Beweis für Flux sein muss:* Wir können nicht *mit Sicherheit* „kontinuierliche Veränderung" aus „Wahrnehmung von Bewegung" ableiten. […] (Ich will damit allerdings nicht andeuten, dass die Struktur von Veränderung oder Bewegung einfach die eines Kinofilms ist.) Diese Anmerkungen sind ziemlich hochprozentige Philosophie und vielleicht können Sie im Moment nichts damit anfangen, aber sie könnten später von Nutzen sein.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Wenn wir eine Kuh und ein Pferd und einen Baum sehen, nehmen wir sofort wahr – ohne überhaupt darüber *nachzudenken* und ohne vorheriges Wissen – dass die Kuh und das Pferd „zusammen gehören", aber die Kuh (oder das Pferd) und der Baum nicht. Drehen wir das um, dann sagen wir, dass die Kuh und das Pferd verschiedene Aspekte eines allgemeineren Dinges sind, nämlich „vierbeiniges Viehzeug", aber der Baum nicht. Man könnte einwenden, dass „vierbeiniges Viehzeug" lediglich eine abstrakte Idee ist, die wir keinesfalls wahrnehmen; aber dem ist nicht so. Wir nehmen die „Zusammenheit" der Kuh und des Pferdes *sofort* wahr, und nur, um ihr einen Namen zu geben und sie in Worten auszudrücken, müssen wir anfangen zu denken: Das *Ding* wird direkt wahrgenommen, aber es kann durchaus passieren, dass das Ding keinen vertrauten Namen hat.

b. Beachten Sie hier – eine weitere Komplikation! – dass wir in gewisser Weise tatsächlich die Vergangenheit (und die Zukunft) genauso wie die Gegenwart wahrnehmen; und dies wird in FUNDAMENTALE STRUKTUR §II/10 erklärt. Aber es ist wohl besser, wenn Sie, zumindest fürs Erste, einfach denken, dass wir „die Vergangenheit mit unserer Erinnerung wahrnehmen".

{Hier endet die Korrespondenz mit Herrn **WIJERAMA**.}

## *BRIEF 60* *4. MAI 1964*

*Lieber Ananda,*

dein zweiter Brief kam heute Nachmittag an. Auch wenn du sagst, „Mach dir keine Umstände, ihn zu beantworten", wäre es sehr stoffelig von mir, das nicht zu tun. Denn wenn jemand einen Irrtum eingesteht, würde nur ein Tor sich weigern, das zu akzeptieren. Und ich für meinen Teil möchte dich bitten, mir zu vergeben, was ich möglicherweise gesagt habe, das ich nicht hätte sagen sollen. Angelegenheiten dieser Art bringen die Menschen schnell zur Weißglut, mich eingeschlossen, wenn ich deren erste Reaktionen erhalte. Es geht dann darum, so schnell wie möglich wieder zum Normalzustand zurückzukehren, um das zu diskutieren, was nötig ist.

Natürlich kann ich nicht im absoluten Sinne sicher sein, dass es kein Rezept gegen die Satyriase gibt. Aber mir scheint, dass Tumorwachstum oder Prostatavergrößerung keine angemessene Erklärung für die tatsächlich auftretenden Symptome sind. Nun weiß ich aber, dass Schäden am Nervensystem (notorisch) schwierig durch direkte Behandlung zu heilen sind und dass die übliche Behandlung (wenn das eine Behandlung ist)

einfach *Zeit* ist. (Du erinnerst dich vielleicht, dass vor vielen Jahren mein rechtes Bein taub wurde, vom Sitzen in *padmāsana* auf hartem Boden. Dies – so sagte mir der Arzt – war auf eine Beschädigung des Ischiasnervs zurückzuführen und mir wurde Vitamin B in hohen Dosen verabreicht. Das Bein hat sich teilweise erholt, aber meine Zehen sind nach wie vor gelähmt.)

Und die Situation wird nicht besser dadurch, dass die Beschwerden und deren Verästelungen sich nicht leicht mit anderen Leuten besprechen lassen. Außerdem weiß ich schon von früheren Erfahrungen her, dass ich in Colombo mehr als anderswo unter erotischen Gedanken leide (oder sie genieße – je nachdem, was der treffendere Ausdruck ist), und schon aus diesem Grund zögere ich, dorthin zu gehen. Also, wenn ich einer Reise nach Colombo gegenüber auch sehr abgeneigt bin und nicht vorhabe, selbst in dieser Sache irgendwelche Initiative zu ergreifen; falls jemand das starke Empfinden hat, dass ich gehen sollte, und falls er selbst bereit ist, die notwendigen Schritte einzuleiten, um mich nach Colombo zu bekommen, die Untersuchung, die Behandlung arrangiert und so weiter, dann bin ich bereit, mich sozusagen passiv und ohne Begeisterung seinen Arrangements zu fügen. Ich sage das, weil ich nicht den Eindruck erwecken will, dass ich hier sitze, über meinem Elend brüte und neurotisch alle Hilfsangebote verweigere.

Andererseits habe ich vor, stur zu bleiben, was mein Weitermachen hier angeht. Die Leute in Colombo geben mir häufig den Rat, dort zu bleiben und nicht in meine Abgeschiedenheit zurückzukehren; aber besonders unter den derzeitigen Umständen ist dies ein Verkennen meiner Bedürfnisse. Du wirst sicher sehen, dass es bei dieser Frage zwei Seiten gibt, denn du hast sie ja beide nacheinander in deinen beiden Briefen vorgebracht.

[…] Ich habe über Richtig und Falsch nachgedacht, den Leuten so von mir zu erzählen. Drei oder vier, denen ich Bescheid gesagt habe, waren zuerst entsetzt, aber jetzt scheinen sie sich zwangsläufig mit der Aussicht abgefunden zu haben. Hätte ich vielleicht besser schweigen sollen (das wäre einem Menschen wie mir schon möglich) statt ihren inneren Frieden zu stören? Die angelsächsische Tradition (die in diesem Land in gewisser Weise vorherrscht) favorisiert natürlich den starken, schweigsamen Mann. Aber mir scheint, es sollte möglich sein, über so ein „schmerzliches Thema“ in, sagen wir, normaler Tonlage zu sprechen, ohne in das andere Extrem der Franzosen zu verfallen, die sich bei jeder sich bietenden Gelegenheit selbst dramatisieren. […]

Bitte übermittle dem Colombo Thera meine respektvollen Grüße und gute Gedanken.

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

{Herr **Robert Kilian Brady**, geboren 1912 in Schottland, studierte Philosophie in Edinburgh, lebte ab 1936 in Sri Lanka und war ab 1958 Repräsentant der Bibliothek des British Council in Colombo.}

## *Brief 61* *6. Mai 1964*

*Lieber Herr Brady,*

Danke für Ihren Brief vom 1ten, in dem Sie mich informieren, dass Sie mich am 22ten im Zusammenhang mit ein paar Büchern aufsuchen wollen. In Hinsicht auf unsere bisherige Korrespondenz ist das für mich ganz verständlich. Aber Sie sprechen auch von einer „Eröffnungszeremonie", die mir, das muss ich zugeben, ein Rätsel aufgibt. Es gibt ganz bestimmt an meiner *kuṭi* nichts zu öffnen, außer der Tür, und die kann ganz ohne jede Zeremonie eröffnet werden.

Ich habe keine Zweifel, dass es am 22ten etwas viel wichtigeres als dies zu eröffnen gibt, aber an anderer Stelle. Da hier eine kleine Verwechslung vorzuliegen scheint, dachte ich, ich lasse es Sie besser wissen, damit Sie die fragliche Zeremonie nicht verpassen, indem Sie an den falschen Ort kommen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 62* *19. Mai 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich denke, der Brief des deutschen Studenten kann als Zeichen gewertet werden, dass die Leute in Deutschland zumindest bereit sind, die *Notizen* zu lesen, ob sie ihnen nun zustimmen oder nicht; und das ist mehr, als man von den Engländern behaupten kann (Frau Quittner scheint eine erschreckende Ausnahme zu sein). Die Ausgabe von *Mind* (der wichtigsten englischen philosophischen Rundschau) zeigt ganz deutlich, dass die *Notizen* für die derzeitige professionelle englische Philosophie von keinerlei Interesse sind. Das ist alles ganz so, wie ich es vorhergeahnt hatte.

Ich bin kein großer Leser von Poesie – ich ziehe Ideen Bildern vor – aber die Bücher über christliche mystische Dichter und Mahāyāna-Buddhismus, die man mir kürzlich geschickt hat, sind von Interesse, weil sie ganz und gar die Ansicht bestätigen, die ich in den *Notizen* [Vorwort *(m)*] zum Ausdruck gebracht habe. Auch wenn ich kein Künstler bin, so habe ich dennoch die entsprechende Position als *Produzent* von Kultur

inne – in diesem Fall sagen wir mal, buddhistisches Gedankengut – im Gegensatz zum *Diffusionisten* von Kultur; und es stimmt, wenn man von mir sagt – Zitat Palinurus, der Flaubert zitiert – „ein Mann, der sich selbst als Künstler [lies: als *bhikkhu*] ausgibt, hat kein Recht mehr, so wie andere Menschen zu leben". Diese Aussage findet eine enge Parallele in den Suttas: „Einer, der in die Hauslosigkeit gezogen ist, sollte häufig reflektieren, dass er sich anders zu verhalten hat [ergänze: als die Hausleute]." (A.X,48: V,87-88) Der reine Kultur-Diffusionist ist gezwungen, alle Kultur als gut *an sich* zu betrachten, aber der einsame Künstler (oder Mönch) wird erbarmungslos unterscheiden. Ich verabscheue nichts mehr als den Menschen, der sagt, „alle Religionen sind dasselbe".

Es freut mich, dass es Ihnen gelungen ist, etwas zu *Point Counter Point* zu schreiben – die Tatsache, dass es sich als Unsinn herausgestellt hat, ist von keinerlei Bedeutung. Es ist absolut wesentlich, wenn man in diesem Leben irgendetwas Lernenswertes lernen will, dass man keine Angst davor hat, sich selbst zum Toren zu machen. Der wirkliche Tor ist derjenige, der seine Torheit nie entdeckt hat – oder vielmehr, der sich davor *fürchtet*, seine Torheit zu entdecken.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 63* *26. Mai 1964*

*Lieber Herr Brady,*

nur ein paar Worte, um meiner Wertschätzung Ausdruck zu verleihen, dass Sie all die Mühen auf sich genommen haben, um mich zu besuchen und sich um mein Wohlergehen zu kümmern – insbesondere das intellektuelle. Die Bücher, die Sie mir gebracht haben, sind für mich auf die ein oder andere Art alle von Interesse, nicht zuletzt der Zaehner (trotz der Tatsache, dass ich ihn streckenweise unlesbar finde).

Das Buch zum Thema Zeit bestätigt meinen Verdacht, dass sich das ganze Thema in einem Zustand des Chaos befindet, und der Gedanke bereitet mir Freude, dass mein eigener Beitrag (in den *Notizen*), sollte er falsch sein, sich beim Irren zumindest in guter Gesellschaft befindet. Ich sehe, dass die Frage der Zeit nicht wenige Geistliche im Mittelalter beschäftigt hat, und was sie herausgefunden haben, ist genauso intelligent wie nur irgendetwas, das heutzutage produziert wird. (Insbesondere die Frage der „Variabilität von Eigenschaften" – d.h., dass eine Eigenschaft in der Intensität variieren kann, während sie in der Art unverändert bleibt – ist eine, der ich selbst einige Aufmerksamkeit gewidmet habe, und ich stelle

fest, dass sie bereits von Duns Scotus erwogen worden ist.) St. Augustinus – ein begabter Mann in mehr als einer Hinsicht – hat einige sehr scharfsinnige Bemerkungen gemacht. (Sind seine *Bekenntnisse* verfügbar?)

Das Buch ist zum Teil eine Kombination aus der philosophischen Naivität, die so typisch für den hingebungsvollen Wissenschaftler ist,[a] und einer Art Ultra-Intellektualismus (ebenfalls typisch für Wissenschaftler), der selbst vor mehr-als-hegelianischer Dialektik nicht zurückschreckt.[b] Der Effekt dieser Abwechslung ist keinesfalls unvergnüglich, aber er bringt mich zu der Überzeugung, dass sich meine Welt doch sehr von der eines Wissenschaftlers unterscheiden muss. (Ich war früher eine Art Schmalspur-Mathematiker, aber mit der Abneigung des reinen Mathematikers gegenüber jeglicher praktischen Anwendung).

Huxley hat sicherlich den Fuchs in den Hühnerstall gelassen mit seiner impliziten Andeutung, der Heilige Geist könnte sich letztendlich als eine recht obskure chemische Verbindung herausstellen – das rückt die beiden anderen Mitglieder der Dreieinigkeit in ein etwas seltsames Licht. Kein Wunder, dass die gelehrte Rettungsmannschaft (Kierkegaards Ausdruck) zur Verteidigung herbei eilen muss! In dieser speziellen Kontroverse bin ich allerdings nur Zuschauer: Mehr interessieren mich Zaehners Verweise auf den Pāli-Buddhismus. Er sagt nicht viel (und er gibt zu, dass er nicht viel weiß) über Theravāda-Texte, aber was er sagt, ist in zweifacher Hinsicht falsch.

(I) Erstens identifiziert er die *anattā* („Nicht-Selbst“) Lehre mehr oder weniger mit Advaita Vedānta, und das tut er mit einem mehr als leisen Verdacht, dass weder Buddhisten, noch der Buddha selbst dies zulassen würden.[c] Obwohl diese Identifikation ganz willkürlich ist,[d] gibt es eine Entschuldigung dafür im Hinblick auf gewisse Bücher, die in Europa erschienen sind, die diese Ansicht vertreten (Horner und Coomaraswamy in England und Georg Grimm in Deutschland). Sicher werden Sie den *Notizen* entnehmen, dass ich ganz bestimmt nicht der Ansicht bin, dass das Ziel der Übung darin besteht, mein zeitliches „Selbst“ loszuwerden, um das beständige „SELBST“ dahinter zu erlangen. Aber dies ist nicht der Ort, dieser Frage weiter nachzugehen.

(II) Zweitens scheint Zaehner anzunehmen, dass alle Erfahrungen, die in der Meditationspraxis (ich verwende das Wort hier im weitesten Sinne) gemacht werden, vom meskalinisch/manisch-depressiven Typ sind oder dass man zumindest dieses Stadium durchmachen muss, um die „Gnadenschau“ zu erreichen. Nun, wie es auch immer bei christlichen Mystikern der Fall sein mag oder bei den mohammedanischen Sufis oder bei den Hindus – oder selbst bei Mahāyāna- und Zen-Buddhisten – über keinen von diesen bin ich gut informiert (und noch weniger in ihren Praktiken

geübt); jedenfalls kann ich ganz definitiv behaupten, dass (um nur von der Sammlungspraxis – *samādhi* – zu sprechen) die Wirkung der Praxis nach der Theravāda-Tradition (Einzelheiten im Visuddhimagga) ganz anders ist, als alles, was Zaehner beschrieben hat.

Ich selbst habe ziemlich kontinuierlich ein Jahr lang praktiziert und dann (nachdem Amöbenruhr meine Kapazität zur Praxis verkrüppelt hat) sprunghaft seit etwa vierzehn Jahren und ich bin mit den Ergebnissen dieser Praxis auf unterer Ebene ganz gut vertraut. Da gibt es ein allmählich zunehmendes Erleben von Ruhe und Stille, während das Meditationsobjekt (in meinem Fall das Ein- und Ausatmen) klarer und deutlicher wird und gleichzeitig ablenkende Gedanken über andere Dinge nachlassen. (Wenn man die Aufmerksamkeit solchen Dingen *doch* zuwendet, werden sie viel deutlicher und stetiger, als sie zu normalen Zeiten gesehen werden.) Während man fortschreitet, nimmt die Kapazität zur Praxis zu und man kann viele Stunden lang weitermachen (mit Unterbrechungen für Mahlzeiten usw.)[e]; und man mag eindeutig keine Unterbrechungen von außen und notwendige Pausen sind höchst unwillkommen.

In all dem steckt von Anfang an keinerlei Anzeichen von Hochstimmung und Depression (oder Expansion und Kontraktion – Zaehner, S.85ff.) und kein Erleben von Vereinigung (mit der Natur, dem Selbst, mit Gott oder sonst irgendetwas). Da gibt es nichts, was man möglicherweise „ekstatisch" nennen könnte – es ist angenehm, je mehr man es tut, desto mehr, aber das ist alles. Zu Anfang mag man sicherlich von Schläfrigkeit oder innerer Unruhe attackiert werden (d.h. in Hinsicht auf andere Dinge), aber mit Beharrlichkeit, insbesondere, wenn das Meditationsobjekt beginnt, deutlich zu erscheinen, treten diese Dinge nicht mehr auf; aber Schläfrigkeit ist keine Depression und innere Ablenkung ist kein manisches Frohlocken.

Über die höheren Zustände (genannt *jhāna*) kann ich Ihnen unglücklicherweise keinen persönlichen Bericht abgeben, weil ich sie nie erreicht habe (auch wenn mein Motiv, nach Ceylon zu kommen, in erster Linie war, sie zu erlangen); aber ich bin vollkommen überzeugt, dass sie erreichbar sind (gute Gesundheit, Beharrlichkeit usw. vorausgesetzt). Jedenfalls gibt es in den Beschreibungen dieser Zustände in den Suttas wiederum nichts, das mit dem korrespondiert, was Zaehner beschreibt; und insbesondere führen diese Praktiken *allein* nicht zur „Befreiung" im höchsten Sinne – *nibbāna* – auch wenn Zaehner das annimmt (S.155-156). Darüber hinaus ist es keinesfalls notwendig, die höchsten Stufen der Sammlung zu erreichen, um *nibbāna* zu erlangen – erstes *jhāna* (Minimum) ist genug.

Ich habe Sie mit all dem nur deshalb ermüdet, weil es möglich scheint, dass ich mit dem Bestreiten, dass am Buddhismus der Pālitexte irgendetwas „Mystisches" ist, Ihnen den Eindruck vermittelt habe, dass es da

(zumindest nach meiner Meinung) keine *Meditationspraxis* gäbe. Das wäre allerdings ein Irrtum. Alles, was ich damit vermitteln wollte, als ich bestritt, dass der Pāli-Buddhismus mystisch ist, war dass (I) die Praxis der Meditation (oder spezifischer, Sammlung – *samādhi*), die er lehrt, in keiner Weise als mystisch beschrieben werden kann (obwohl ihre Wirkungen zunächst einmal *ungewöhnlich* sind [weil nur wenige praktizieren], und schließlich *übernatürlich* [sie kann zur Meisterung der *iddhi*-Kräfte führen: Schweben, Hellsichtigkeit, Erinnerung an Vorleben und so weiter]); und (II) dass letztendliche Befreiung – *nibbāna*, Verlöschen – keine mystische Union mit der Gottheit ist, nicht einmal Absorption in ein Höheres Selbst (die beide die fundamentale Zweideutigkeit des Subjekts [„Ich", „meiner selbst", usw.] verdecken und verstärken), sondern vielmehr das Erlangen des klaren Verstehens und Begreifens (*paññā*, *aññā*) der Natur dieser Zweideutigkeit ist (das in Kombination mit *samādhi* tatsächlich bewirkt – oder vielmehr *zulässt* – dass die Zweideutigkeit ein für allemal verschwindet).

Unsere eigentliche Dhamma-Diskussion war, so fürchte ich, eher unentschlossen. Es gab viele Weltsichten als Hintergrund, vor denen die Buddhalehre gänzlich unverständlich ist – der Buddha hat in der Tat selbst gelegentlich geantwortet, wenn er nach seiner Lehre gefragt wurde: „Es ist schwer für dich, diese Dinge zu verstehen, wenn du eine andere Sichtweise hast, eine andere Lehre akzeptierst, eine andere Lehre für richtig hältst, eine andere Übung verfolgst und einem anderen Lehrer folgst." (z.B. M.72: I,487) Zaehners Weltanschauung ist hoffnungslos – in zweifacher Hinsicht, da er sowohl römisch-katholisch als auch Universitätsprofessor ist, was ihn dem Buddha gegenüber entweder feindlich oder gleichgültig (oder beides) macht. (Ist es nicht zufällig ziemlich verdächtig, wenn jemand zu ein und demselben Zeitpunkt Katholik und Professor für vergleichende Religionswissenschaften ist? Kierkegaard hätte einiges dazu zu sagen. Vielleicht ist er unter der Woche objektiv und sonntags subjektiv. Ich weiß nur, dass ich so eine Situation niemals ertragen könnte.) Jedenfalls hoffe ich, Ihr Besuch war keine völlige Zeitverschwendung.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Wie kann er nur eine Behauptung wie diese durchgehen lassen: „Das Neugeborene ist nicht bewusst und wird es erst allmählich in den ersten fünf oder zehn Lebensmonaten"?

b. Ihnen ist zweifellos bekannt, dass die wissenschaftliche Forschung die Existenz eines „Absoluten Temperatur-Nullpunkts" gesichert hat – etwa –273,4° C – aber wussten Sie, dass einige Wissenschaftler jetzt

denken, dass es Dinge geben mag, die sogar noch kälter sind? Hitze stellt man sich als die Bewegung von Partikeln vor, und der Absolute Nullpunkt ist der Zustand, bei dem all diese Partikel zur Ruhe gekommen sind. Eine Temperatur *unter Absolut Null* scheint uns auf die andere Seite des Spiegels zu bringen.

c. „… der Buddha sah etwas, das sich nicht veränderte, *prakṛti* gegenüber sah er *puruṣa*, auch wenn er es nicht so formuliert hätte." Und abermals: „Darüber hinaus sprechen die Hindus in überwältigender Mehrheit und die Buddhisten, wenn sie nicht auf der Hut sind, von diesem ewigen Wesen als dem ›Selbst‹ …" (S.126)

d. Es gibt einen Text (mindestens), der der Idee, dass *nibbāna* (Verlöschen) *attā* (Selbst) ist, direkt widerspricht.*

e. In den Suttas haben der Buddha und andere das eine Woche lang am Stück fortgesetzt, „ohne die Sitzposition zu verändern", und das ist für mich völlig glaubwürdig. {Vgl. z.B. Thig.44, M.102 u.a.

* Allerdings nicht in den Schriften, die Ñāṇavīra als authentisch anerkennt, sondern im Paṭisambhidāmagga. *Nibbāna* mit *anattā* gleichzusetzen, lässt sich ebenfalls durch die Suttas nicht belegen. Es ist die Vorstellung zu bevorzugen, dass für *nibbāna* wie für den *arahat* nicht mehr gilt: „Selbst oder Nicht-Selbst, das ist hier die Frage." (Vgl. Brief 10 und MAMA.)}

## *Brief 64* — *12. Juli 1964*

*Liebe Frau Quittner,*

das Prinzip (oder Gesetz) der Identität wird für gewöhnlich als „A ist A" dargestellt, was man verstehen kann als „Alles ist was es ist". Bradley (*PL*, Kap.V, S.141) merkt an, dass es in dieser Form eine Tautologie ist und überhaupt nichts aussagt.

> Es behauptet nicht einmal Identität. Denn Identität ohne Unterschied ist überhaupt nichts. Man braucht zwei, um vom Selben reden zu können, zumindest brauchen wir eine Zustandsveränderung in ein und demselben Ding oder die Rückkehr zu jenem Ding von irgendeinem naheliegenden Unterschied. Denn andernfalls wäre es ohne Bedeutung zu sagen, „es ist dasselbe wie es selbst".

Stebbing (*MIL*, S.470) sagt:

> Die traditionelle Interpretation des Gesetzes ist metaphysisch. Wenn „A“ betrachtet wird als etwas, das Attributen unterworfen ist, dann kann man die Formel vielleicht so interpretieren, dass sie die Beständigkeit von Substanz ausdrückt, oder das Beharren von etwas durch Veränderung hindurch.

Der zweite Absatz von ATTĀ sagt im Endeffekt, dass das Prinzip der Identität – das heißt, mit Bradleys Einschränkung verstanden, dass es eine „Zustandsveränderung“ geben muss, damit es eine Bedeutung erhält – im Dhamma nicht weniger gültig ist als anderswo. Das Akzeptieren dieses Prinzips (wie Sie aus dem Stebbing-Zitat und meiner weiteren Abhandlung in ANICCA, PAṬICCASAMUPPĀDA [C] & FUNDAMENTALE STRUKTUR ersehen werden) bedeutet das Ablehnen der populären Vorstellung, dass „Unbeständigkeit“ im Dhamma „universalen Flux“ bedeute. Mit der Ablehnung dieser Vorstellung gelangen wir zu der Einsicht, dass die Frage von *anattā* nichts mit der Selbst-Identität von Dingen zu tun hat, sondern nur mit „Selbst“ als dem Subjekt („Ich“, „meiner selbst“ usw.) Aber wenn man anfängt, den Intellekt zu opfern, indem man annimmt, dass die *anattā*-Lehre eine Verleugnung des Prinzips der Identität ist, dann gibt es sofort Chaos.

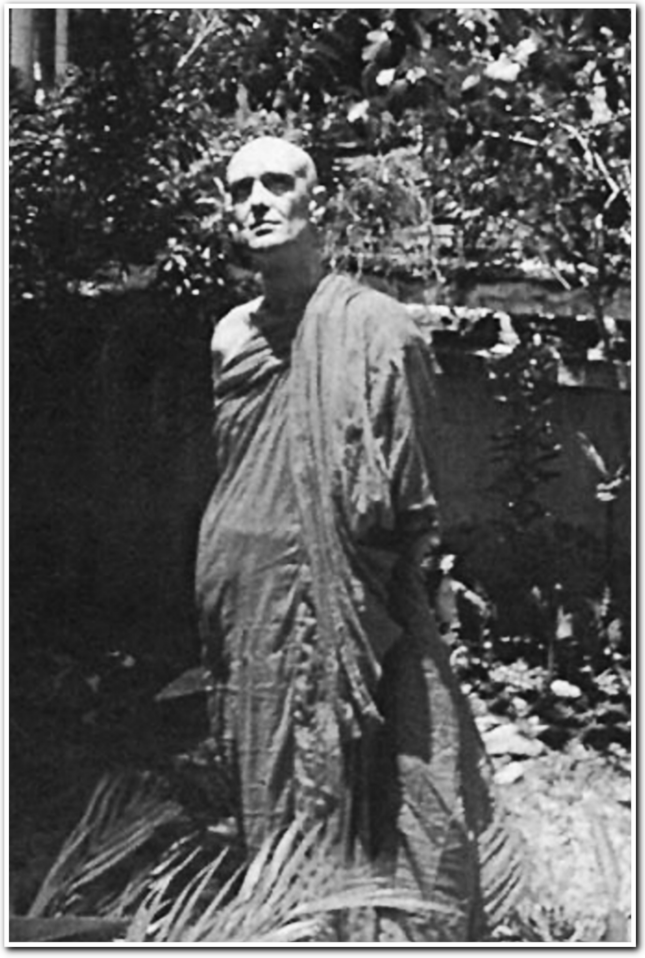
Als ich mich auf Loyola und Bodhidharma in meinem letzten Brief bezog, hatte ich zwei „mutwillige Preisgaben des Identitätsprinzips“ im Sinn: (I) Loyola: „Um niemals in die Irre zu gehen, müssen wir stets bereit sein zu glauben, dass das, was ich persönlich als *weiß* sehe, *schwarz* ist, wenn die hierarchische Kirche es so definiert.“ (II) Bodhidharma (oder vielmehr einer seiner modernen Schüler in einem Artikel – „Mystik und Zen“, glaube ich – in *The Middle Way* {Zeitschrift der London Buddhist Society}: „Das Grundprinzip des Zen lautet, ›A ist nicht A‹.“ (Anmerkung in Klammern, wenn die Leute erst einmal anfangen, das Identitätsprinzip abzustreiten, mag sich die Frage stellen, ob die nackte Aussage „A ist A“ gar so bedeutungslos ist, wie Bradley annimmt. Für viel Wirbel in der modernen französischen Schriftstellerei, philosophisch wie literarisch, hat Audibertis phantasievolle Phrase „die geheime Schwärze von Milch“ gesorgt; und das legt nahe, dass es vielleicht nicht gänzlich bedeutungslos ist, das Gegenteil zu behaupten, „weiß ist weiß“. Das mag vielleicht trivial erscheinen, aber ein Großteil modernen Denkens – einschließlich der Mathematik – beruht auf einer absichtlichen Zurückweisung des ein oder anderen der Denkgesetze, deren erstes das Gesetz der Identität ist. Das ist vielleicht schön und gut in der Poesie oder der Physik, aber in der Philosophie taugt es nichts – ich meine als fundamentales Prinzip. Für einen Philosophen bedeutet jede Zweideutigkeit, dass er weiter gehen muss.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

{Hier endet die Korrespondenz mit Frau **IRENE QUITTNER**. Sie starb 1984.

Im Juni 1964 fuhr der Ehrw. Ñāṇavīra Thera für einige Wochen nach Colombo. Neben ärztlichen Untersuchungen und medizinischer Behandlung hatte er noch etwas Wichtiges zu erledigen …}



*Der Ehrwürdige Ñāṇavīra in Colombo*

## *Brief 65* *24. Juli 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich freue mich, nach diesem Zeitraum wieder einen Brief von Ihnen zu bekommen, und nehme unsere Korrespondenz gerne wieder auf. Es war sehr rücksichtsvoll von Ihnen, nicht vorher geschrieben zu haben, und in der Tat wäre mir kaum danach zu Mute gewesen, Briefe zu beantworten. Seit ich Colombo verlassen habe (und auch während ich dort war), habe ich ein leichtes, täglich wiederkehrendes Fieber bekommen. Dieser leichte Temperaturanstieg reicht schon aus, jede Art intelligenten Denkens auszuschließen. Außerdem, wie sehr wohl vorhergesehen, hat mein Aufenthalt in Colombo für reichlich Stimulation meines ohnehin überstimulierten sinnlichen Appetits gesorgt und es hat seine Zeit gedauert, bis die Wirkung davon nachgelassen hat. Es ist offensichtlich, hätte ich einen längeren Aufenthalt in einer Stadt, wäre nicht viel erforderlich, um mich zum Entroben zu bewegen.

Aber auch wenn mein Aufenthalt (wie erwartet) keine Verbesserung meines Gesundheitszustands gebracht hat (außer der Heilung von *aluham**, das meinen halben Körper bedeckt hatte), war er, so denke ich, insgesamt doch keine Zeitverschwendung. Erstens sind die Leute, die andernfalls sich selbst und mir Sorgen gemacht hätten, nun überzeugt, dass man medizinisch gesprochen wohl nicht sehr viel tun kann, um meinen Zustand zu verbessern. Das klärt zumindest die Luft ein wenig. Und zweitens hatte ich mich entschlossen, mit dem Colombo Thera einen gewissen Sachverhalt zu besprechen (was Sie wohl nicht sehr überrascht haben dürfte, denke ich).**

Es war ursprünglich nicht meine Absicht gewesen, überhaupt über diese Angelegenheit zu sprechen, aber ich hatte festgestellt, dass eine Reihe von Leuten und ich zunehmend aneinander vorbei redeten, und der zunehmende Stress des Versuchs, eine plausible Erklärung für mein Verhalten abzuliefern, ohne das wichtigste Glied in der Kette zu erwähnen, hat mich schließlich zu der Einsicht bewogen, dass es vielleicht nicht gerechtfertigt war, wenn ich eine unaufrichtige Situation auf diese Weise aufrecht erhielt. Ich bin nicht sicher, ob meine Entscheidung richtig war (das gehört nicht zu den Dingen, zu denen man andere konsultieren kann), aber ich finde, dass meine Situation sehr viel einfacher geworden ist, seit diese eher unangenehme Katze aus dem Sack und jetzt halb-öffentlicher Besitz ist, für den ich nicht mehr allein verantwortlich bin. Das macht das Leben anscheinend wesentlich einfacher für mich (allerdings macht es natürlich auch das Sterben einfacher). Aber welchen Effekt die Bekanntgabe (die eigentlich nur für die Ohren des Colombo Thera bestimmt war) auf andere Leute haben wird – ob es ihnen nützt oder nicht, meine ich – das weiß ich wirklich nicht.

Auf jeden Fall ist es gut, dass die *Notizen* bereits erschienen sind, weil (I) sie etwas Solideres bieten als eine bloße Behauptung, falls sich jemand eine Meinung über den Autor bilden will, und weil (II) sie vielleicht hinreichend unzugänglich sind – und ungenießbar – um den Autor davor zu bewahren, ein Volksheld zu werden (meiner Meinung nach ist es von höchster Wichtigkeit, dass einer Selbstgefälligkeit in Bezug auf die traditionelle Interpretation der Suttas keinerlei Chance eingeräumt wird – die Leute dürfen *keinesfalls* darin bestärkt werden zu denken, dass sie Verwirklichung erlangen können, indem sie den Kommentaren folgen).

Was die beiden, von Ihnen erwähnten Suttas anbelangt, geht die erste so:

> – Was, ehrwürdiger Herr, ist der Zweck, was ist der Nutzen heilsamer Gewohnheiten?
>
> – Freiheit von Reue, Ānanda, ist der Zweck, ist der Nutzen heilsamer Gewohnheiten.
>
> Freude … Nutzen von Freiheit von Reue.
>
> Verzückung … von Freude.
>
> Gestilltheit … von Verzückung.
>
> Glück … von Gestilltheit.
>
> Sammlung … von Glück.
>
> Wirklichkeitsgemäßes Wissen&Schauung … von Sammlung.
>
> Ernüchterung&Entreizung … von wirklichkeitsgemäßem Wissen&Schauung.
>
> Wissen&Schauung von der Befreiung … von Ernüchterung &Entreizung.
>
> So, Ānanda, führen heilsame Gewohnheiten nach und nach zum Gipfel.
>
> <A.X,1: V,1-2>

Genau genommen bezieht sich diese Lehrrede nur auf den *sekha* und nicht auf den *puthujjana*, denn letzterer braucht mehr als nur gutes *sīla*, um zur Befreiung zu gelangen. Der *sekha* ist es, der das *ariyakanta sīla* hat, das zu *(sammā-)samādhi* führt. Aber *samādhi* wird zu *sammāsamādhi*, wenn man den *magga* erreicht. Natürlich muss auch der *puthujjana* gutes *sīla* haben und frei von Reue sein, wenn er darauf hoffen will, in seinem nicht-*ariya samādhi* Fortschritte zu machen.

Die zweite Lehrrede (A.X,61: V,113-116) geht so:

> Ein frühester Punkt der Unwissenheit, ihr Bhikkhus, ist nicht manifest: „Vor diesem gab es keine Unwissenheit und dann danach entstand sie.“ Und wenn auch so gesagt wird, ihr Bhikkhus, ist aber dennoch manifest: „Bedingt durch dies ist Unwissenheit.“ Auch Unwissenheit, ihr Bhikkhus, ist mit Nahrung, nicht ohne Nahrung, sage ich. Was ist die Nahrung von Unwissenheit? Die fünf Hindernisse. Auch die fünf Hindernisse, ihr Bhikkhus, sind mit Nahrung, nicht ohne Nahrung, sage ich. Was ist die Nahrung der fünf Hindernisse? Die drei schlechten Verhaltensweisen … Nicht-Kontrolle der Sinnesfähigkeiten … Nicht-Achtsamkeit&Nicht-Wissensklarheit … Unweise Zuwendung … Vertrauenslosigkeit … Nicht-Hören der Guten Lehre (*saddhamma*) … Nicht-Umgang mit aufrechten Menschen (*sappurisā*, d.h. *ariyapuggalā*).

Weiter unten heißt es dann:

> Auch Wahres Wissen & Befreiung ist mit Nahrung, nicht ohne Nahrung, sage ich. Was ist die Nahrung von Wahrem Wissen & Befreiung? Die sieben Erwachensglieder … Die vier Grundlagen der Achtsamkeit … Die drei guten Verhaltensweisen … Kontrolle der Sinnesfähigkeiten. … Achtsamkeit&Wissensklarheit … Weise Zuwendung … Vertrauen … Hören der Guten Lehre (*saddhamma*) … Umgang mit aufrechten Menschen.

Ich bin gerade dabei, ganz langsam die *Notizen* noch einmal abzutippen, Fehler auszumerzen (ich habe festgestellt, dass ich den Kommentar an einer Stelle missverstanden habe – eine beklagenswerte Zurschaustellung von Nachlässigkeit!) und Ergänzungen einzufügen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* „Asche-Haut“, schuppige Hautkrankheit

** Die Dinge lassen sich etwa wie folgt rekonstruieren: Der Ehrw. Ñāṇavīra zeigte Brief 1, den er bis dahin in Būndala aufbewahrt hatte, in bereits geöffnetem Zustand dem Colombo Thera, mit dem er den Inhalt des Briefes besprach. Diese Diskussion wurde in der buddhistischen Szene bekannt. Somit wurde Ñāṇavīras Stromeintritt, anders als bis dahin geplant, schon vor seinem Tod öffentlich gemacht – und debattiert, akzeptiert, bestritten … Brief 1 fand sich in geöffnetem Zustand im Nachlass des Autors.}

*Brief 66* *2. August 1964*

*Lieber Herr Brady,*

dieser Brief gibt mir Gelegenheit, etwas zu ergänzen, das ich an früherer Stelle gesagt habe. In meinem Brief vom 26ten {in diesem Buch nicht enthalten} habe ich angemerkt, dass der Mahāyāna-Buddhismus die Idee von *māyā* von den Hindus übernommen hat, sogar ohne angemessene Quellenangabe. Aber diese Aussage ist wohl zu einfach und vielleicht unberechtigt (weil ich nicht weiß, ob die Mahāyānisten nicht selbst auf die Idee gekommen sind). Es klingt fast so, als gäbe es keinen wirklichen Unterschied zwischen den beiden Lehren; aber es muss tatsächlich ein Unterschied gemacht werden. Aber gleichzeitig ist es wahr zu sagen, dass das Mahāyāna-Konzept von *nirvāṇa* durch einen Abgrund vom *nibbāna* der Pāli-Suttas getrennt ist.

Die Frage steht und fällt mit dem Skandal der Relativität der Welt, oder ihrer Vielfalt (die stur all unseren Bemühungen widersteht, sie auf ein einziges Ganzes zu reduzieren) – „Die ursprüngliche Feindseligkeit der Welt kommt, durch die Jahrtausende hindurch, wieder auf uns zu." (*Myth* S.24) Drei Zitate werden das vielleicht illustrieren. Hier ist zuerst Jean Grenier zur *māyā* der Hindus:

> Es mag sein, dass die Welt das Produkt einer Art Traum ist – nicht der Traum eines Geistes, sondern vielmehr der Traum einer der Welt innewohnenden Kraft. Solches wäre zutreffend im Fall dessen, was die Vedantisten *Māyā* nennen … Für die Inder ist *Māyā* eine *śakti*, das heißt eine von Brahma ausgehende Kraft, durch welche dieser in wahrnehmbaren Formen in Erscheinung tritt … Die vedantische Hypothese einer *Māyā* – eine Hypothese, die aufgrund ihrer Allgemeinheit und Unbeweisbarkeit besser ein Postulat genannt werden sollte – besteht darin, eine Welt anzunehmen, die das Produkt einer kosmischen Illusion, einer Modifikation von Brahma selbst ist. Diese Modifikation wäre nur scheinbar – wie etwa jene eines Strickes, den man für eine Schlange hält und der, dessen ungeachtet, immer ein Strick bleibt. Das Absolute würde dadurch nicht leichter erreicht als die Wüste durch eine Luftspiegelung. (*a.a.O.*, S.55-57)

Zweitens ist hier eine Passage aus der Prajñāpāramita zur *avidyā* der Mahāyānisten:

> Objekte existieren nur insofern, als sie nicht in Wirklichkeit existieren. Insofern sie nicht existieren, werden sie *avidyā* genannt, was „Nicht-Wissen" bedeutet. Gewöhnliche und

> unwissende Menschen haften an diesen Dingen, weil sie keine Führung (Belehrung) zu diesem Thema erhalten. Sie malen sich aus, dass all diese Objekte existieren, wogegen in Wirklichkeit keines (nichts) existiert. {zitiert nach „Le Bouddhisme d'après les Textes pālis" von Solange Bernard-Thierry, Saigon 1959; ins Deutsche aus der englischen Fassung in *CtP* übertragen}

Und schließlich ein Vers aus den Pāli-Suttas:

> *Saṅkapparāgo purisassa kāmo*
> *Na te kāmā yāni citrāni loke*
> *Saṅkapparāgo purisassa kāmo*
> *Tiṭṭhanti citrāni tath'eva loke*
> *Ath'ettha dhīrā vinayanti chandaṁ.*
>
> (A.VI,63: III,411)
>
> Zuordnungsreiz ist des Menschen Sinnlichkeit,
> Nicht die vielfältigen Dinge auf der Welt.
> Zuordnungsreiz ist des Menschen Sinnlichkeit,
> Die Vielfalt steht einfach nur da in der Welt;
> Doch Weise vertreiben den Antrieb dabei.

Für den Hindu ist die Vielfalt der Welt also *Illusion* und für den Mahāyānisten ist sie *Unwissenheit*; und in beiden Fällen besteht das Ziel darin, die Welt zu überwinden, entweder durch Vereinigung mit Brahma oder durch die Verwirklichung von Wissen. Anders als die Hindus und die Mahāyānisten lehren die Pāli-Suttas, dass die Vielfalt der Welt weder Illusion (*māyā*) ist, noch Delusion, Verblendung (*avidyā*), sondern völlig wirklich. Das Erlangen von *nibbāna* ist sicherlich das Aufhören von *avijjā*, aber es lässt die Vielfalt der Welt intakt, außer dass die Vielfalt affektiv nun einheitlich unwesentlich ist. *Avidyā* bedeutet für den Mahāyānisten ganz offenbar nicht das, was *avijjā* in den Pāli-Suttas bedeutet. Ich nehme an, Sie haben bemerkt, dass Schwester Vajirā mehr oder weniger die Ansicht der Mahāyānisten vertrat, dass nichts wirklich existiert, und dass die Erleichterung kam, als sie dazu bewegt wurde, diese Idee aufzugeben.* […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Siehe nächstes Kapitel (II.4). Herr Brady hatte die Korrespondenz mit Sr. Vajirā offenbar *vor* Herrn Samaratunga zu Gesicht bekommen.}

## *Brief 67* *6. August 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

*sati*, in einem lockeren Sinnzusammenhang, kann man sicherlich als „Erinnerung" übersetzen, aber Erinnerung ist normalerweise Erinnerung an die *Vergangenheit*, wogegen es im Achtfachen Pfad bei *sati* eher um die *Gegenwart* geht. Insofern man von Erinnerung des Gegenwärtigen sprechen kann, geht diese Übersetzung in Ordnung, aber Erinnerung des Gegenwärtigen – d.h., sich das Gegenwärtige verinnerlichen, ins Gewahrsein rufen – wird weniger verwirrend mit „Achtsamkeit" übersetzt. In MANO [A] finden Sie zwei Sutta-Passagen, die diese beiden Bedeutungen von *sati* illustrieren: In der ersten Passage ist *sati* „Erinnerung" und in der zweiten „Achtsamkeit".

In Sachen der „Überstimulation" gebe ich sicherlich zu, dass daran nichts Abnormales ist, in dem Sinne, dass es etwas Unnatürliches wäre – in der Tat wäre ich als Laie sehr froh über diesen Grad der „Virilität" gewesen, aber es ist kaum wahrscheinlich, dass ich mich dann hätte entschließen können, Mönch zu werden. Es ist nur insofern abnormal, dass es etwas für mich ganz Ungewohntes ist. Ich habe es (in dieser Stärke meine ich) nur zwei Jahre lang gehabt und der erste Anfall war ziemlich abrupt. Es war wie eine tägliche Dosis spanischer Fliegen!* Sie haben ganz Recht, wenn Sie sagen, dass es aufdringlicher bei einem ist, der *sati* praktiziert, als bei einem, der unachtsam lebt, und zwar deswegen, weil die unachtsame Person es nicht als Ärgernis empfindet und vielleicht sogar ausgesprochen willkommen heißt. Aber wenn die Aufgabe darin besteht, es loszuwerden, wird es zur Last. Es widert mich nicht an (ich fand Sex nie widerlich), aber es ist ein höchst unwillkommenes Leiden.

Man hat mir Huxleys letzten Roman geschickt – *Insel*. Es ist ein höchst unbefriedigendes Buch. Da Huxley Ceylon besucht hatte, kurz bevor das Buch erschien, und weil die Einwohner der Insel Buddhisten sind, hat man gedacht, die Insel sei Ceylon. Aber das ist ganz klar ein Irrtum. Die Insel ist zweifellos Bali (Huxley nennt sie Pala), sowohl vom geografischen, wie auch vom politischen Umfeld her, und die Frauen tragen über der Hüfte nichts (das ist – oder war – in Ceylon nur bei den Rodiyas** der Fall, glaube ich). Außerdem sind die Leute Mahāyāna-Buddhisten (Tantriker obendrein) mit einer starken Beimischung von Śiva-Kult. Das Buch ist eine Art umgekehrtes *Brave New World* – es beschreibt ein Utopia, das er gutheißt. Es basiert fast völlig auf *maithuna* und Meskalin (eine der Personen zitiert einen tantrischen Buddhisten und sagt, das Buddhaschaft in der *yoni* liegt – eine sehr bequeme Doktrin!), die in Kombination (anscheinend) ein Paradies auf Erden hervorbringen können. Die lästige Tatsache der Wiedergeburt wird eliminiert mit der Behauptung, der Buddha habe von der

Spekulation über solche Fragen abgeraten (wobei der Buddha tatsächlich ganz unverblümt quer durch die Suttas sagt, dass es Wiedergeburt *gibt*: Die Spekulation, von der der Buddha abrät, geht darum, ob der Tathāgata [oder *arahat*] nach dem Tode existiert, was eine ganz andere Frage ist).[a] Und genau das ist auch die schlimmste Eigenart des Buches, die hartnäckige Fehlinterpretation (oder sogar Perversion) der Buddhalehre.

Es ist wahrscheinlich, dass Huxley ein gewisses Maß an Information zum Dhamma aufgeschnappt hat, während er in Ceylon war, aber nachdem er dem Theravāda ablehnend gegenübersteht (das geht aus seinen früheren Büchern hervor), hatte er keine Skrupel, seine Informationen seinen eigenen Ideen gemäß zu interpretieren. So finden wir zum Beispiel, dass nach der Freud'schen Lehre Mucalinda Nāgarāja (Udāna 11: 10) ein Phallussymbol ist, weil er eine Schlange ist. „Meditieren unter dem Mucalinda-Baum" bedeutet also Geschlechtsverkehr. Und das in völliger Missachtung der Verse am Ende der Lehrrede:

*Sukhā virāgatā loke / kāmānaṁ samatikkamo,*
*Asmimānassa yo vinayo / etaṁ va paramaṁ sukhaṁ.*

Wohl ist Entreizung in der Welt, Hinausgeh'n über Sinneslust,
Was „Ich bin"-Dünkels Abfuhr ist, das eben ist das höchste Wohl.

Kurzum, das Buch ist eine komplette Falschdarstellung der Buddhalehre in populärer Form, die wahrscheinlich breite Leserschaft findet. Huxley ist natürlich in seinen Ansichten aufrichtig und zweifellos wohlmeinend; aber das macht das Buch nicht weniger missglückt.

Mit besten Wünschen

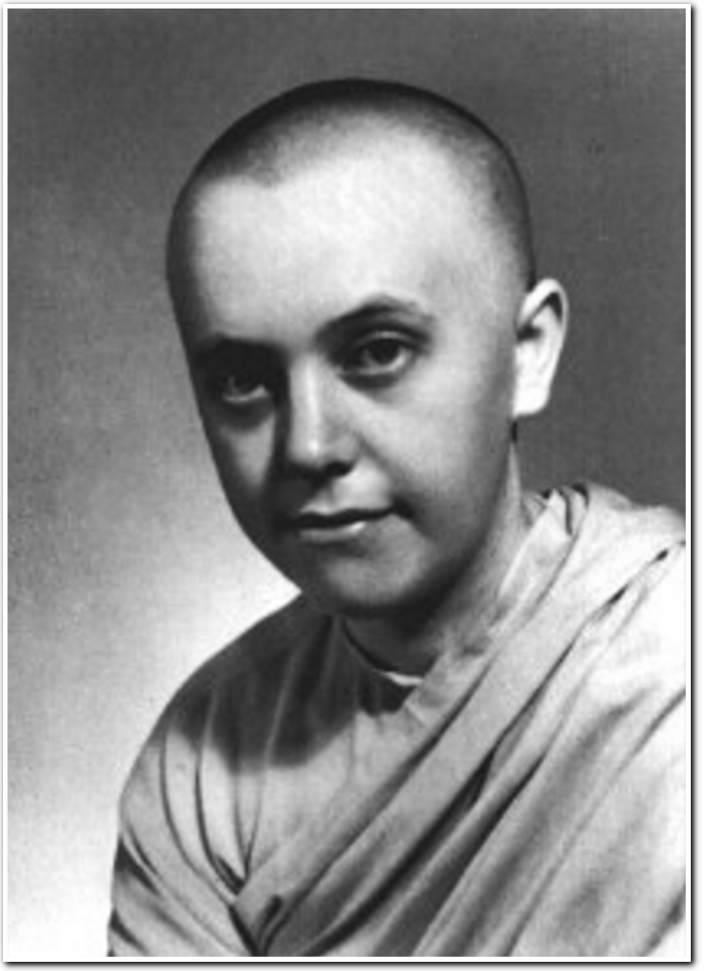
*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Diese Fragen zu stellen, geht davon aus, dass der *arahat* zumindest *vor* dem Tode *existiert*. Aber selbst in diesem Leben ist streng genommen kein *arahat* zu finden.

{* Kanthariden, die „Spanischen Fliegen", sind eigentlich Käfer aus der Familie der Ölkäfer (*Meloidae*), die Cantharidin produzieren, das schon in der Antike als Aphrodisiakum genutzt wurde.

**sozial niedrigstehende Kaste}



*Schwester Vajirā*

# *4. Schwester Vajirā (1961/62 und 1964)*

{Dr. Hellmuth Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Konstanz 1997, S. 374ff.:}

119. **Hannelore Wolf**

{geboren} 14.10.1928 Hamburg [...]

In einem Hamburger Villenviertel lebte eine Ehefrau in gutbürgerlichen Verhältnissen, hatte zwei Söhne und keine Sorgen. Irgendwie suchte sie aber nach einem tieferen Sinn und kam beim Lesen auch an Schopenhauer. Da tauchte 1927 ein Wanderprediger einer christlichen Sekte in Hamburg auf, der ihr religiöses Sehnen ansprach, und sie ging mit ihm durch. Von ihm bekam sie bald ein Kind: Hannelore Wolf. Die Sekte verehrte das Kind als gottgesandte Erbin ihres Meisters sehr, aber er ließ Mutter und Kind ohne Geldmittel sitzen, so dass sie auf St. Pauli in einem feuchten Keller wohnen mussten. Das Jugendamt als Vormund des unehelichen Kindes gab dieses wegen Gefahr der Verwahrlosung zu Pflegeeltern. Der Pflegevater Bading war in Hamburg beim Finanzamt angestellt und Hannelore wuchs in dessen Familie zusammen mit zwei adoptierten Schwestern auf. Nach dem Schulabschluss absolvierte sie eine Lehre als technische Zeichnerin. Ihr leiblicher Vater hatte sich inzwischen der Politik zugewandt und endete vor dem Krieg in einer Nervenheilanstalt. Ihre leibliche Mutter erlitt ein ähnliches Schicksal und starb Anfang der fünfziger Jahre.

Hannelore suchte nach religiöser Sinnerfüllung.

{Durch Seminare von Paul Debes kam sie 1949 zur Buddhalehre. Bald war sie aktives Mitglied in verschiedenen buddhistischen Zirkeln in Hamburg. Dr. Hecker weiter:}

Im Juni 1954 tauchte plötzlich der singhalesische Mönch Narada in Hamburg auf. Hannelore benutzte die Gelegenheit, durch ihn eine Möglichkeit zu erhalten, als Nonne nach Ceylon zu kommen. [...]

Nach vielem aufregenden Wirbel eröffnete sich endlich eine Chance, nach Ceylon zu kommen. Bei Colombo war 1955 die „Vihāra Mahādevi Hermitage“ in Biyagāma eröffnet worden, wo buddhistische Nonnen (*dasa-sīla-upāsikā* = Zehn-Regeln-Nachfolgerinnen) lebten. Durch Vermittlung von Narada und Frau Salgado, der Leiterin eines buddhistischen Frauenvereins, der den

Orden unterstützte, konnte sie dorthin kommen. Nachdem ich mich für die eventuellen Rückreisekosten hatte verbürgen müssen, bekam sie ihr Visum und fuhr am 1.4.1955 von Genua mit der „Asia“ nach Colombo. Ich brachte sie aufs Schiff.

{In Ceylon angekommen} besuchte sie in Kandy Ñāṇatiloka und Ñāṇapoṇika, sowie auch die Island Hermitage von Polgasduwa. […]

Nachdem sie am 6.5.1955 […] nach Biyagāma übergesiedelt war, wo damals zehn junge Singhalesinnen als Nonnen lebten, nahm sie ebenfalls die zehn Regeln auf sich und wurde am Juli-Vollmond dort von Narada als Sister Vajirā ordiniert. Über ihr Leben schrieb sie:

„Im übrigen lebe ich hier wie in einem Märchen. In meinem ganzen Leben habe ich es noch nicht annähernd so gut und schön gehabt wie hier …“

Um ihr noch größere Ruhe zu ermöglichen, bauten gebefreudige Spender ihr im Palmenwald des Klostergartens einen schönen Bungalow. Aber es dauerte nicht lange, da änderte sich ihre Befindlichkeit. Sie litt seelischen Mangel und merkte, dass sie unmöglich den ganzen Tag meditieren konnte.

{Durch öffentliche Kritik an der Leiterin des Klosters machte sich Sr. Vajirā viele Feinde; nur durch die Vermittlung des Ehrw. Ñāṇapoṇika wurde sie weiter geduldet.}

Einer der *dāyakas* für das Kloster in Biyagāma, der auch für sie spendete und den sie hochschätzte, war Dr. med. Ananda Nimalasuriya in Colombo. Er besaß Grund und Boden östlich von Galle in Heenatigala bei Talpe, in der Trockenzone, die gesundheitlich günstiger als das Küstenland bei Colombo war. Er ließ ihr dort einen schönen Bungalow, eine kleine Einsiedelei, bauen, wohin sie 1959 übersiedelte. Junge Singhalesinnen verehrten sie dort sehr, eine lebte zeitweise als Schülerin bei ihr.

{Dieser Bungalow lag nur 40 km von der *kuṭi* des Ehrw. Ñāṇavīra Thera entfernt}.

*Brief 68* *15. August 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich schicke Ihnen mit getrennter Post (per Einschreiben) einen Packen Briefe, die Schwester Vajirā in der Zeit zwischen November 1961 und Januar 1962 an mich geschrieben hat. Ich denke, sie dürften für Sie von Interesse sein, aber sollten aus ersichtlichem Grund vertraulich behandelt werden. Ohne im Moment auf die Briefe selbst einzugehen, will ich Ihnen ein paar Hintergrundinformationen liefern.

Ich erinnere mich nicht, Schwester Vajirā vor 1961 mehr als einmal getroffen zu haben, und da auch kaum länger als eine Minute. Vor dieser Zeit, ich glaube 1956, schrieb ich einen Artikel „Sketch for a Proof of Rebirth" {siehe Kapitel II.1}, der in *Buddha Jayanti* abgedruckt wurde. Schwester Vajirā las den Artikel und schrieb mir, dass sie davon sehr beeindruckt war, und fragte an, ob sie ihn übersetzen könnte. Ich stimmte zu, aber (zum Teil) aufgrund eines Missverständnisses war ich mit ihrer Übersetzung nicht zufrieden und sie wurde nie veröffentlicht. Wir schrieben einander ein paar leicht bissige Briefe (wir waren beide nicht geneigt, ein Blatt vor den Mund zu nehmen) und damit war die Sache erledigt. Danach schickte sie mir ein- oder zweimal ein paar Artikel, die sie geschrieben hatte, und bat mich, dazu Stellung zu nehmen. Weil ich mit meinen eigenen Angelegenheiten genug zu tun hatte, riet ich ihr von dieser Angewohnheit ab und ekelte sie im Grunde genommen hinaus.

Ungefähr im Juli 1961 fragte Schwester Vajirā schriftlich an, ob sie mich besuchen könnte, um Dhamma zu erörtern. Ich stimmte zu und sie kam eines Nachmittags für etwa zwei Stunden vorbei. Danach standen wir kurz in Briefkontakt zum Thema Vegetarismus (den sie praktizierte) und auch, um eine englische Übersetzung des Dhammapada, an der sie arbeitete, zu diskutieren. (Ich habe die Briefe nicht aufgehoben.) Dann schickte ich ihr mein Manuskript der NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA und PARAMATTHA SACCA, das ich gerade fertig geschrieben hatte. Schwester Vajirā antwortete per Brief vom 12. November 1961, dem ersten in dem Set, das ich Ihnen schicke. Am 18. November kam sie wieder in die Hermitage und brachte den ganzen Tag mit der Erörterung von Dhamma zu. Danach habe ich sie nicht wiedergesehen.

Zu Beginn der Korrespondenz erwartete ich nicht, dass viel dabei herauskommen würde, aber weil ich Zeit zur Verfügung hatte, war ich bereit, sie fortzuführen, bis es irgendwann einmal zwecklos erscheinen würde. Als sich die Korrespondenz entspann, stellte ich allerdings fest, dass sie dem, was ich sagte, Aufmerksamkeit schenkte, und beschloss, sie am Leben zu erhalten, auch wenn sie geneigt schien, sie sterben zu lassen.

Gegen Ende (nach ihrem Brief vom 6. Januar 1962) hielt ich es so allmählich für möglich, dass etwas geschehen würde, ohne es allerdings wirklich zu erwarten. Jedenfalls schrieb ich meinen Brief vom 10. Januar (von dem Sie einen Entwurf vorfinden werden), mit dem Gedanken, „wenn dies nicht hilft, hilft gar nichts mehr". Immerhin kam ihr Brief vom 21. als ziemliche Überraschung und ich war hocherfreut. (Dieser Brief allein reichte schon aus, um mich zu überzeugen, und der nächste, vom 23., kam nur noch als Bestätigung, allerdings war er dafür umso willkommener!)

Dann geschah alles viel zu schnell für mich, um noch Schritt halten zu können. (Es schien mir – und scheint noch –, dass sie in etwa fünf Tagen das durchmachte, wozu ich dreieinhalb Monate gebraucht hatte – obwohl natürlich unsere Umstände unterschiedlich waren – und ich war ziemlich unvorbereitet auf ihr anschließendes Verhalten, obwohl sie es mir am Ende des Briefes vom 23. ankündigte.) Was offenbar geschah: Mit der plötzlichen Auflösung ihrer zentralen Verspannung fanden sich all ihre kompensierenden Spannungszustände auf einmal unbeschäftigt vor und fingen an, sich ziellos hier und da zu entladen, und es hat einige Zeit gedauert, bis sie ein neues stabiles Gleichgewicht fand. Ich bat den Ehrw. Thera um einen Bericht und er erwiderte (was ich *hoffte*), dass sie sich zwar erholt hatte, aber „eine andere Person zu sein schien".

Ich war ganz und gar nicht erbaut, als sie außer Landes geschafft wurde, bevor ich in der Lage war, wie die Ärzte sagen, den „Fall zu studieren". Aber spätere Berichte scheinen zu bestätigen, dass sie „eine andere Person" blieb. Die Tatsache, dass sie jetzt das Interesse am Dhamma verloren zu haben scheint und sich nicht mehr mit ihren früheren buddhistischen Freunden abgibt, ist ein gutes Zeichen, kein schlechtes – wenn man hat, was man haben wollte, macht man kein großes Aufheben mehr darüber und setzt sich still hin. (Ich in meinem Fall hatte eine kontinuierliche Korrespondenz mit dem Ehrw. Ñāṇamoli gepflegt, die ich danach völlig abbrach, weil ich sie als sinnlos empfand. Es gab für mich nichts mehr *mit* ihm zu erörtern, weil das frühere Verhältnis einer Gleichheit zwischen uns in Bezug auf das Dhamma plötzlich zu Ende war. Ich hätte die Korrespondenz nur dann wieder aufleben lassen können, wenn er auf unser neues Verhältnis aufmerksam gemacht worden wäre – was nicht geschah.) Jedenfalls, auch wenn ich nur nach Schwester Vajirās Briefen gehen kann, sehe ich keinen Grund, ihre Behauptung (23. Januar 1962) anzuzweifeln, dass sie aufgehört hat, ein *puthujjana* zu sein. Vielleicht sollte ich noch hinzufügen: Obwohl sie eine recht starke emotionale Haltung mir gegenüber gehabt zu haben scheint (als einem, der „den *arahat* repräsentiert"), beruht das nicht auf Gegenseitigkeit. Zu keinem Zeitpunkt habe ich mich in irgendeiner Weise emotional für sie interessiert, obwohl ich sie selbstverständlich vom Dhamma-Standpunkt aus mit Wohlwollen betrachte.

{Der Ehrw. Ñāṇavīra verwendet als Anrede das Wort *upāsikā* (Laienanhängerin). Das ist nicht abwertend gemeint, sondern in Sri Lanka üblich. Das Wort hat dort eine Bedeutungsänderung durchgemacht und wird nicht mehr, wie in den Suttas, generell für alle Laienanhängerinnen, die Zuflucht genommen haben, verwendet, sondern für Laien, die mit acht oder zehn Regeln in einem monastischen Umfeld leben. Das gilt auch für die männliche Entsprechung *upāsaka*.}

## *Brief 69* — *21. November 1961*

*Liebe Upāsikā,*

soweit ich dein Argument verstehe, geht es davon aus, dass der *anāgāmī phassa* ausgesetzt ist, und zieht daraus den Schluss, da aller *phassa sa-āsava sa-upādāna* ist, hat der *anāgāmī* demzufolge *upādāna*. Ich werde mein Bestes geben, um dich, wie von dir erbeten, zu widerlegen.

1. Ich nehme mir deine zweite Frage zuerst vor. „Gibt es *phassa*, der getrennt ist von *sa-āsava-* und *sa-upādāna*-Sein?“ Die Antwort lautet: Nein, gibt es nicht.

2. „Ist der *anāgāmī phassa* ausgesetzt oder nicht?“ Es ist klar, dass dein Argument von der Bejahung dieser Frage abhängt und diese wiederum von der Absurdität einer Verneinung – d.h., dass der *anāgāmī nicht phassa* ausgesetzt ist, was man in Wahrheit nur vom *arahat* sagen kann. Daraus folgt, dass dein Argument von der Annahme abhängt, dass die Frage zu jenen gehört, die kategorisch beantwortet werden können – wenn die Antwort „Nein“ absurd ist, muss die Antwort „Ja“ korrekt sein.

Im Aṅguttara (III,68: I,197; IV,42: II,46) spricht der Buddha über vier Arten von Fragen: jene, die kategorisch beantwortet werden können, jene, die eine unterscheidende Antwort erfordern, jene, die eine Gegenfrage erfordern und jene, die abgewiesen werden müssen. Vielleicht lässt sich die Frage, „Ist der *anāgāmī phassa* ausgesetzt oder nicht?“, nicht kategorisch beantworten und ist eine, die abgewiesen werden muss.

Wir wissen, dass der *puthujjana phassa* ausgesetzt ist und der *arahat* nicht. Aber du fragst nach dem *anāgāmī*, der weder *puthujjana* noch *arahat* ist. Es ist wahr, wenn ich bestreite, dass der *anāgāmī phassa* ausgesetzt ist, verwechsle ich ihn mit dem *arahat*; aber es ist nicht weniger wahr, wenn ich zugestehe, dass er *phassa* ausgesetzt ist, versäume ich, ihn vom *puthujjana* zu unterscheiden. Daher kann die Frage nicht beantwortet werden.

Dem kann entgegen gehalten werden, da sowohl der *puthujjana* wie auch der *anāgāmī* der Wiedergeburt ausgesetzt ist, da keiner von beiden

das Ziel erreicht hat und *arahat* geworden ist, sind sie zumindest in dieser Hinsicht nicht voneinander zu unterscheiden, und folglich kann die Frage tatsächlich bejaht werden. Es wird allerdings auffallen, dass wir jetzt nicht mehr darüber debattieren, ob der *anāgāmī phassa* ausgesetzt ist oder nicht, sondern ob deine Frage, „Ist der *anāgāmī phassa* ausgesetzt oder nicht?", beantwortbar ist oder nicht. Und ob wir daraus schließen, dass sie beantwortbar ist oder eben nicht, hängt davon ab, ob wir die *paṭiccasamuppāda*-Formel als Universales Gesetz betrachten (was den *sekha* mit einschließen würde) oder als pädagogisches Mittel (was den *sekha* als irrelevant einstufen würde). Auf diese Weise können wir die Feststellung treffen, dass dein Argument meinen Standpunkt zu *paṭiccasamuppāda* in keiner Weise ungültig werden lässt; es stellt höchstens einen rivalisierenden Standpunkt dar; und es steht uns frei, zwischen beiden zu wählen.

3. Können wir einen Schritt weiter gehen und aufzeigen, dass der Standpunkt des „Universalen Gesetzes" mit seiner positiven Behauptung, der *anāgāmī* habe *upādāna*, möglicherweise im Widerspruch zu den Suttas steht? Betrachte diese Passage: *Evam eva kho … pahīyetha; api ca te evam assa, Dīgharattaṁ vata bho ahaṁ iminā cittena nikato vañcito paladdho; ahaṁ hi rūpaṁ yeva upādiyamāno upādiyiṁ.** Wir wissen (M.44: I,299): *yo pañcas'upādānakkhandhesu chandarāgo* ist *upādāna*; und *cakkhuppāda* ist das Entstehen des *dhammacakkhu* des *sotāpanna*: *yaṁ kiñci samudayadhammaṁ sabbaṁ taṁ nirodhadhammanti.** Wenn wir also den Standpunkt des „Universalen Gesetzes" einnehmen und auf der Frage beharren, stoßen wir auf die Antwort, dass *upādāna* (vermutlich einschließlich *kām'upādāna*) sogar schon vom *sotāpanna* beseitigt ist; und von da gelangen wir zu der ganz ungelegenen Schlussfolgerung, dass der *sotāpanna* ein *arahat* ist. Wenn wir andererseits den Standpunkt „pädagogisches Mittel" einnehmen, betrachten wir die Frage, „Hat der *sotāpanna*, hat der *anāgāmī upādāna*?" als *ṭhapaniya* und wir verzichten darauf, sie zu stellen. So entstehen diese Schwierigkeiten nicht. Wenn ein *sotāpanna* das *dhammacakkhu* erlangt, hört er auf der Stelle auf, ein *puthujjana* zu sein und wird (zu gegebener Zeit) ein *arahat*.

4. Ist *sammādiṭṭhi* zu *diṭṭh'upādāna* zu rechnen? Wenn die vorangegangene Erörterung akzeptiert wird, stellt sich die Frage nicht; denn wir sind dann nicht länger aufgerufen zu entscheiden, ob der *diṭṭhisampanna* (*sotāpanna*) oder der *anāgāmī upādāna* besitzt oder nicht. Wenn nicht, ist vielleicht das Folgende relevant:

Obwohl ich keine Lehrrede kenne, in der *diṭṭh'upādāna* näher bestimmt wird, zeigt Bezugnahme auf Majjhima 11: I,66, dass andere *samaṇabrāhmaṇā* zwar in der Lage sein mögen, *pariññā* der ersten drei Arten von *upādāna* zu lehren, aber nur der Buddha *pariññā* von *attavād'upādāna* lehren kann. Aber wenn *diṭṭh'upādāna sammādiṭṭhi* beinhalten

würde, wäre es für außenstehende *samaṇabrāhmaṇā* außer Reichweite, *pariññā* von *diṭṭh'upādāna* zu lehren, da *sammādiṭṭhi* nur innerhalb der Buddhalehre zu finden ist. Daraus könnte man folgern, dass *sammādiṭṭhi* nicht zu *diṭṭh'upādāna* zu rechnen ist.

5. *Saupādisesā.* Majjhima 10: I, 53 und andere Suttas sagen *sati vā upādisesā anāgāmitā.** Das bezieht sich offensichtlich auf den *anāgāmī.* Aber Itivuttaka 44: 38 spricht von *saupādisesā nibbānadhātu* und *anupādisesā nibbānadhātu.* Es ist ausreichend deutlich, dass sich *upādisesā* in diesen beiden unterschiedlichen Zusammenhängen nicht auf ein und dieselbe Sache beziehen kann; denn im ersten Fall ist die *upādisesā* des *anāgāmī* das, was ihn vom *arahat* unterscheidet (d.h. eine gewisse Verunreinigung), und im zweiten ist *upādisesā* das, was den „lebenden" *arahat* vom „toten" *arahat* unterscheidet. (Beachte, dass es genau genommen nicht weniger unpassend ist, das Wort „Leben" auf einen *arahat* anzuwenden, als das Wort „Tod".) Es ist vielleicht verlockend, nach einer signifikanten Verbindung zwischen dem Wort *upādisesā* und dem Wort *upādāna* Ausschau zu halten und zu versuchen, diese Zusammenhänge im Sinne von *upādāna* zu erläutern (vielleicht auch in Hinblick auf die Wendungen *catunnaṁ mahābhūtānaṁ upādāya rūpaṁ** und *taṇhupādinna kāya** aus Majjhima 28: I,185); aber wie mich der Ehrw. Ñāṇamoli aufmerksam machte, tauchen die Worte *saupādisesā* und *anupādisesā* in Majjhima 105: II,257&259 auf, wo sie kaum mehr bedeuten können als „wobei etwas zurückbleibt" und „wobei nichts zurückbleibt" oder „mit/ohne Rest". Das scheint anzudeuten, dass wir nicht berechtigt sind, aus *sati vā upādisesā anāgāmitā* abzuleiten, dass der *anāgāmī sa-upādāna* ist – es beinhaltet lediglich, dass der *anāgāmī* noch etwas übrig hat (d.h. eine gewisse Infektion), was der *arahat* nicht mehr hat.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* *Evam eva ...:* siehe PARAMATTHA SACCA §4

Y*aṁ kiñci ...:* siehe Brief 1

S*ati vā ...:* Oder, wenn noch ein Überrest vorhanden ist, Nicht-Wiederkehr.

*Catunnaṁ ...:* siehe ZUSÄTZLICHE TEXTE 1

*Taṇhupādinna ...:* der Körper, der durch Begehren festgehalten wird.

Diese Idee, nach einer signifikanten Verbindung zwischen *upādisesā* und *upādāna* Ausschau zu halten, hatte Sr. Vajirā möglicherweise bereits aus Deutschland mitgebracht.}

## *Brief 70* *ohne Datum, ca. 22. November 1961*

*Liebe Upāsikā,*

ich sage nicht, dass *rūpa* Erscheinung ist. Ich sage vielmehr, *rūpa* ist das, was erscheint. *Rūpa für sich allein* kann nicht erscheinen (und daher existiert es nicht): *Rūpa* benötigt *nāma*, um zu erscheinen (oder zu existieren), das heißt, es benötigt Gefühl und Wahrnehmung. In ähnlicher Weise hat *rūpa* für sich allein keine Bedeutung, ist nicht *signifikant*; denn ein Ding ist nur dann signifikant, hat nur dann eine Absicht, wenn es *von einem bestimmten Standpunkt* aus erscheint; und ohne *nāma* (und *viññāṇa*) hat *rūpa* keinen Standpunkt (keine Orientierung). Darum ist *cetanā* (Absicht) *nāma* (siehe M9: I,53, wo *nāma* als *vedanā, saññā, cetanā, phassa, manasikāra* definiert wird [*manasikāra* = Aufmerksamkeit = Standpunkt; mein gegenwärtiger Standpunkt ist das, worauf ich gegenwärtig aufmerksam bin].) Ohne *nāma* können wir nicht von *rūpa sprechen*: Es gibt kein *adhivacana*. Aber ohne *rūpa* gibt es nichts, *wovon* man sprechen könnte: Es gibt kein *paṭigha*.

Obwohl *Zweck* eine Form von Absicht ist, ist es eine eher grobe und offensichtliche Form (allerdings als Ausgangspunkt sinnvoll) – es gibt Absicht von weitaus subtilerer Natur (die wir jedoch hier nicht erörtern müssen). Die Vielfalt von Absicht ist unendlich. Natürlich stimme ich zu, dass es keinen derartigen Zweck in der Existenz an sich gibt. Es gibt keinen Grund, warum ich oder sonst jemand existieren sollte. Aber wenn etwas existiert, ist es immer (negativ) mit anderen Dingen verbunden, d.h. es ist bedeutend, signifikant.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 71* *27. Dezember 1961*

*Liebe Upāsikā,*

ich habe die Punkte, die uns in dieser Frage des *ariyapuggala* unterscheiden, aufgezeigt und ich habe keinerlei Zweifel, dass ich Recht habe. Aber wenn du mir einen Suttatext vorlegen kannst, der klar zeigt, dass ich mich irre, wird mich das nicht besonders beunruhigen. Es liegt nicht in meiner Macht, selbst nachzuprüfen, ob alle vier (oder acht) Stufen notwendigerweise von allen durchgemacht werden, die schließlich *arahattā* erlangen, auch weiß ich nicht aus eigener Anschauung, dass es genau vier (oder acht) Stufen gibt, nicht mehr und nicht weniger. Und ob ein *sotāpanna* nun *kāyasakkhī, diṭṭhisampanno* oder *saddhāvimutto* genannt wird, ist

schließlich mehr eine Frage der Terminologie als alles andere. In diesen Dingen verlasse ich mich auf den Buddha (oder die Suttas), weil ich sie nicht aus eigener Anschauung wissen kann; und wenn mir gezeigt wird, dass ich die Suttas missverstanden habe, bin ich bereit, meine Ansichten in Bezug auf diese Dinge zu überdenken. Nichts Wichtiges hängt vom persönlichen Wissen über die verschiedenen Arten von *ariyasāvakā* ab; von Wichtigkeit ist, dass man einer von ihnen werden sollte – alles weitere ergibt sich dann von selbst.

Im Gegensatz dazu erinnere ich mich, dass vor ein paar Jahren (in der Hermitage) die Frage auftauchte, ob *viññāṇa* in *nāma* enthalten ist oder nicht, und zu jener Zeit sagte ich öffentlich, sollte mir irgendjemand eine Lehrrede zeigen, nach der *viññāṇa* definitiv in *nāma* enthalten ist, würde mich das extrem aus der Fassung bringen. (Zum Glück hat das keiner getan.) Der Grund für meine Erklärung war, dass ich in Folge einer Untersuchung meines eigenen Erlebens (angeleitet durch gewisse außenstehende Philosophen) zu dem Schluss gekommen war, dass es völlig falsch war, *viññāṇa* in *nāma* mit einzubeziehen; dies war (und ist) eine Angelegenheit, bei der ich (durch reflexive Erfahrung) aus eigener Anschauung wissen konnte, was richtig und was falsch war; und eine Lehrrede im direkten Widerspruch zu meinem eigenen Erleben wäre höchst beunruhigend gewesen.

Vielleicht kannst du aus dem Unterschied, den ich hier gemacht habe (zwischen dem, was ich aus eigener Anschauung gegenwärtig wissen *kann* und was *nicht*), erkennen, warum ich nicht in der Lage bin, irgendeinen sinnvollen Kommentar zu deiner „Übersichtstafel“ von *rūpa* abzugeben. Fast alles davon liegt ziemlich jenseits meiner gegenwärtigen Erfahrung, und alles, was ich dazu sagen könnte, wäre bestenfalls eine Erörterung bestimmter Worte. Das gleiche gilt im Allgemeinen für jegliches Argument, das sich auf Wortabstammung und Wortgebrauch in den Suttas stützt. Ich kann dir höchstens ein paar Suttas angeben, um dein Schema zu vervollständigen oder zu korrigieren. (Daher kann ich sagen, dass du die Antwort auf deine Frage, „Wo gehören die vier *jhānas* hin?“, vielleicht in A.IV,123&124 findest.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 72* *10. Januar 1962*

*Liebe Upāsikā,*

1. Es geht zu weit zu sagen, dass der *sekha* für mich im Grunde ein *arahat* ist und dass ich ihn rigoros von *paṭiccasamuppāda anuloma* ausklammere. Was *paṭiccasamuppāda* betrifft, beschäftigen wir uns mit dem Unterschied zwischen dem *puthujjana* und dem *arahat*, und die Frage des *sekha* stellt sich ganz einfach *nicht*. Er steht dazwischen. Der *sekha* blickt wie der doppelgesichtige römische Gott Janus (dessen Monat wir gerade haben) in zwei Richtungen, in die Vergangenheit und in die Zukunft. Die Vergangenheit ist *anuloma*, und die Zukunft ist *paṭiloma*, und wenn es auch zu spät ist, den *sekha* unter *anuloma* einzuordnen, so ist es dennoch zu früh, ihn unter *paṭiloma* einzuordnen. Oder, wenn du so willst, er hat von beidem etwas.

2. Es gibt kein Wenn und Aber darüber, dass der *arahat paṭiccasamuppāda paṭiloma* ist – er ist voll und ganz *paṭiccasamuppāda paṭiloma* und in keiner Weise *anuloma*. *Anuloma* ist *avijjāpaccayā* und *paṭiloma* ist *avijjānirodha*, und was den *arahat* betrifft, findet sich auch nicht die geringste Spur von *avijjā*. Es ist nicht möglich, „ihn" zurück zu *anuloma* zu stecken; mit dem Aufhören von *avijjā* gibt es kein „ihn" mehr (kein *attavāda, asmimāna*) – *diṭṭh'eva dhamme saccato thetato Tathāgate anupalabbhamāne* (Avyākata Saṁy. 2: S. IV,384).* Es gibt sicherlich kein „außerhalb des Kontextes von *paṭiccasamuppāda*", soweit es sich um Personen handelt, denn *paṭiloma* ist das Aufhören der Person. Also, nur wenn wir uns *arahat therī* Soṇā als *Person* denken, als *jemand* (*sakkāya*), scheint sie sich selbst zu *anuloma* zurück zu versetzen, wenn sie sagt: *pañcakkhandhā pariññātā tiṭṭhanti chinnamūlakā* (Therīgāthā 106).*

Du selbst gibst zu verstehen, dass ich den *arahat* nicht nur als negativ in Bezug auf die *pañc'upādānakkhandhā* beschreibe, aber wenn ich ihn „an sich" beschreibe, sage ich nicht, dass er *saupādāna* ist, ebensowenig wie Soṇā Therī, wenn sie sich selbst „an sich" beschreibt. Aber Tatsache ist es, dass niemand, nicht einmal der Buddha, einen *arahat* auf eine Weise beschreiben kann, die für einen *puthujjana* verständlich ist; und der Grund dafür ist, worauf du ja selbst hinweist, dass das gesamte Erleben des *puthujjana saupādāna* ist, einschließlich seines Erlebens des *anupādāna arahat* (egal, ob er ihn nun sieht, über ihn nachdenkt, ihn sich vorstellt oder visualisiert oder hört, wie er beschrieben wird). Deine Darstellung der Schwierigkeiten, mit denen du zu tun hast, wenn du den *arahat* und seine Robe *soweit möglich* erwägst, ist ganz korrekt. (Ich sage „soweit möglich", weil *für dich* die Robe des *arahat „von ihm"* zu tragen ist; *für ihn* ist sie nicht *„von mir"*, sondern *„an diesem Körper"* zu tragen.)

Für den *puthujjana* sind sogar die Begriffe *khīṇāsava*, *akataññu** und so weiter, *soweit sie für ihn verständlich sind*, alle *saupādāna*. Mit anderen Worten, es ist für einen *puthujjana* unmöglich, einen *arahat* zu „sehen" (= zu verstehen) – und sobald er ihn „sieht", hört er auf, ein *puthujjana* zu sein. Aber das bedeutet nicht im Geringsten, dass ein *puthujjana* nicht *versuchen* sollte, einen *arahat* zu verstehen – er könnte dabei Erfolg haben und würde dann aufhören, ein *puthujjana* zu sein.

3. (I) *Āneñja (na iñjatī ti āneñjaṁ)**, was wörtlich „Nicht-Zittern" bedeutet, scheint in den Suttas zwei recht unterschiedliche Bedeutungen zu haben.

An erster Stelle bezieht es sich entweder (wie in A.IV,190: II,184) auf die vier *arūpa* Erreichungszustände, oder genauer (wie in M.106), auf das vierte *jhāna* und *ākāsānañcāyatana* und *viññāṇañcāyatana* – beachte, dass sich die zweite und dritte *āneñjasappāya* auf *beide* zuletzt genannte Zustände bezieht; und diese können vom *puthujjana*, vom *sekha* und vom *arahat* gleichermaßen erlangt werden, natürlich vorausgesetzt, dass sie sich entsprechend bemühen. Siehe z.B. A.IV,172 (was eigentlich die Fortsetzung von 171: II,159 sein sollte), wo gewisse *devā*, nachdem sie *nevasaññānāsaññāyatan'ūpagā* gewesen waren, wieder in diese Welt zurückkehren müssen (was einem *ariyasāvaka* an derselben Stelle nicht passieren kann). Und siehe A.III,114: I,267, wo dasselbe über die ersten drei *arūpa devā* gesagt wird.

An zweiter Stelle bezieht es sich auf *arahattā. Anejo anupādāno sato bhikkhu paribbaje.* (Sn. 751)*. In beiden Fällen gibt es „kein Zittern", aber in zwei unterschiedlichen Sinnzusammenhängen. Daran ist nichts mysteriös: Es ist lediglich eine Frage des Wortgebrauchs in den Suttas.

(II) Was die Passage angeht, die du aus Majjhima 106: II,264 zitierst, so verstehe ich sie folgendermaßen. Wenn ein *puthujjana nevasaññānāsaññāyatana* erlangt, ist das ganz klar *saupādāna*, also *sakkāya*. Wenn ein *sekha* dies erlangt, *sieht* er, dass es *saupādāna* ist, dass es *sakkāya* ist. Die Bedingung für *upādāna* ist *avijjā*, *nicht sehen* sozusagen – *upādāna* nicht als *upādāna* zu sehen. Aber im Gegensatz zum *puthujjana sieht* der *sekha* dies, sein *upādāna* ist *gesehen* und ist daher auch *an-upādāna*. (Wie schon gesagt, alles was sich zum *sekha* sagen lässt, ist *mā upādiyi*.*) Ähnliches gilt für die häufig anzutreffenden Passagen in den Suttas, in denen der *sekha* die *pañc'upādānakkhandhā* als *anicca* und so weiter sieht oder erwägt oder zum Erwägen aufgerufen wird. Der *puthujjana* kann die *pañc'upādānakkhandhā* nicht als *anicca* oder sonst irgendetwas sehen, weil er sie nämlich überhaupt nicht sieht.

4. Zu *saḷāyatana* und *phassa*. In gewissen Grenzen folge ich deinem Argument (außer, dass ich keine Erfahrung mit dem *dibbacakkhu* habe und daher nichts Sinnvolles dazu sagen kann), aber ich merke dazu an, dass du

*cakkhundriya* als „Subjekt“ zu betrachten scheinst. Es bleibt die Frage, „Was meinst du mit ›Subjekt‹?“

Im Seh-Erleben (für sich betrachtet) erscheint das Auge überhaupt nicht (*na pātubhavati*), weder als *cakkhundriya* noch als *maṁsacakkhu*, da Sehen selbst nicht sichtbar ist und das Auge sich nicht selbst sieht. Da Seh-Erleben für sich weder *cakkhundriya* noch *maṁsacakkhu* offenbart, gibt es keine Rechtfertigung (oder sollte es keine geben), eines von beiden *Subjekt* zu nennen. Wenn andere Sinne (oder ein Spiegel) hinzugenommen werden, erscheint *maṁsacakkhu* (*pātubhavati*), aber als Phänomen (um für den Moment das Wort „Objekt“ zu vermeiden) unter anderen Phänomenen, und hat als solches keinen Anspruch darauf, *Subjekt* genannt zu werden. In keinem von beiden Fällen ist irgendein Subjekt zu finden. Weil das so ist, wenn diese beiden Erlebnisse, das visuelle und das andere, zusammen auftreten (wie üblich), und obwohl es die *Zusammenziehung* gibt, von der du sprichst (ich würde es eher *Überlagerung* nennen), gibt es keinerlei Grund, von irgendeiner „Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt“ zu sprechen; denn wir haben kein Subjekt gefunden. Und beim *arahat* (bringe ich dich aus der Fassung?) wird tatsächlich keine Diskrepanz erlebt, und kein Dukkha. Nur beim *puthujjana*, für den ein offensichtliches *Selbst* manifest ist, und der notwendigerweise die Dinge in *Subjekt* und *Objekt* unterteilt, kann die Diskrepanz, von der du sprichst, erscheinen. Aber mir scheint, dass dir die Annäherung über *saḷāyatana* weniger zusagt als die Annäherung über *pañcakkhandhā*, und ich werde der Frage nicht weiter nachgehen.

5. In meiner Anfangszeit in Ceylon war ich selbst eine Art Übersichtstafelmaler und ich hoffte und glaubte, dass es möglich sein müsste, alles, was die Suttas sagten, in einem einzigen System zusammenzufassen – am besten als Diagramm auf einem sehr großen Blatt Papier dargestellt. In jenen unschuldigen Tagen – die allerdings nicht sehr lange währten – glaubte ich, dass die Kommentare wüssten, wovon sie sprachen. Und ich hatte die Idee, dass alles, was mir widerfuhr, *vipāka* war und alles, was ich diesbezüglich unternahm (meine Reaktion auf *vipāka* nämlich), frisches *kamma* war, was wiederum frischen *vipāka* hervorbrachte, und so weiter, bis ins Unendliche. Und das ist so übersichtlich, wie man es sich nur wünschen kann.

Dann stieß ich auf die Lehrrede, die ich weiter unten übertrage. Wie du sehen wirst, reichte sie aus, um meine Illusion zerplatzen zu lassen, und das kam schon etwas als Schock (aber auch etwas als Erleichterung). Mit der Zeit, nachdem ich Leute dazu befragt und keine zufriedenstellende Erklärung erhalten hatte, beschloss ich, dass meine „übersichtliche Idee“ nur in ganz allgemeinem Sinne zutreffend und jedenfalls wohl kaum von besonderer Wichtigkeit in den wesentlichen Teilen des Dhamma sein

konnte. Damals habe ich aufgehört, darüber nachzudenken. Hier ist die Lehrrede (Vedanā Saṁy. 21: IV,230-231):

> Einmal hielt sich der Erhabene bei Rājagaha auf, im Bambushain, beim Eichhörnchen-Futterplatz.
>
> Da ging der Wanderasket Haarknoten-Sīvaka zum Erhabenen hin und tauschte Grußformeln mit ihm aus. Nach diesen freundlichen und höflichen Worten setzte er sich seitlich nieder.
>
> Seitlich sitzend sagte der Wanderasket Haarknoten-Sīvaka zum Erhabenen: „Es gibt, Meister Gotama, einige Mönche und Brahmanen, deren Lehre und Ansicht folgendes besagt: ›Was immer ein menschliches Individuum auch fühlt, Angenehmes, Schmerzhaftes oder Weder-Schmerzhaftes-noch-Angenehmes, all das ist von früherer Handlung verursacht.‹ Was aber sagt da Meister Gotama?“
>
> (1) „Mit Galle als Ursache, Sīvaka, entstehen da einige Gefühle. Sīvaka, das ist von einem selbst so zu wissen, inwiefern da einige Gefühle mit Galle als Ursache entstehen. Und das gilt auch der Welt als Wahrheit, Sīvaka, inwiefern da einige Gefühle mit Galle als Ursache entstehen. Sīvaka, jene Mönche und Brahmanen, deren Lehre und Ansicht folgendes besagt: ›Was immer ein menschliches Individuum auch fühlt, Angenehmes, Schmerzhaftes oder Weder-Schmerzhaftes-noch-Angenehmes, all das ist von früherer Handlung verursacht‹, – das, was von einem selbst gewusst wird, über das schießen sie hinaus. Und was der Welt als Wahrheit gilt, über das schießen sie hinaus. Daher unterliegen jene Mönche und Brahmanen einem Irrtum, sage ich.
>
> (2) *Mit Schleim als Ursache* entstehen da einige Gefühle.
>
> (3) M*it Wind als Ursache* …
>
> (4) *Durch Zusammenfluss* [von Säften] …
>
> (5) *Aus jahreszeitlichem Wechsel geboren* …
>
> (6) *Aus widriger Behandlung geboren* …
>
> (7) *Durch Beeinträchtigung* …
>
> (8) *Aus Reifen von Handlung geboren* …

6. Kehren wir noch einmal zu §2 zurück. Dein Brief bestärkt mich in dem Gedanken, dass du in gewisser Weise deine eigene Unfähigkeit, den *arahat* zu verstehen, verstehst. Und weil ich früher auch so dachte, hatte ich das Gefühl, es wäre die Sache wert, von der „Sterilität des Anfertigens von Übersichtstafeln“ zu sprechen. Das Anfertigen von Übersichtstafeln (selbst wenn sie akkurat sind, was selten der Fall ist – ein Diagramm des Dhamma hat die Tendenz, es zu verzerren, so wie ein Kartograf die gewölbte

Oberfläche verzerrt, die er auf einem flachen Blatt Papier darstellt), das Anfertigen von Übersichtstafeln, sage ich, ist steril, weil es im Grunde *takka* ist, und das Dhamma ist *atakkāvacara*. Eine Übersichtstafel anzufertigen ist zwar nicht an sich verwerflich, führt aber nicht zum Verständnis. Doch es ist sinnlos, so etwas zu einem überzeugten Übersichtstafelmaler zu sagen – wie etwa einem Kommentator, der davon überzeugt ist, dass das Dhamma verstanden ist, sobald es als Diagramm dargestellt wird.

In deinem Fall jedoch, auch wenn du dazu neigst, Übersichtstafeln anzufertigen (es ist eine innere Einstellung), gibt es auch noch einen anderen Aspekt. Du scheinst dir sehr klar darüber zu sein, dass eine Diskrepanz in deiner gegenwärtigen Position besteht und dass du fassungslos bist, wenn der *arahat* „als solcher" beschrieben wird, und vielleicht bist du bereit, meine Behauptung zuzulassen, dass dies auf die Unfähigkeit zurückzuführen ist, zu sehen, dass Dinge signifikant sein können, ohne „mein" zu sein, dass sie teleologisch, hinweisend sein können, ohne vereinnahmt zu werden. Und ich denke auch, dass du dir klar darüber bist, dass *dies* tatsächlich das zentrale Problem ist und dass alles andere (einschließlich der Übersichtstafeln) zweitrangig und unwichtig ist. Diese Einstellung ist nicht steril; und es war von Anfang an mein Hauptanliegen, sie direkt oder indirekt zu fördern und entscheidend hervortreten zu lassen. Wie du bemerkt hast, habe ich diese Sache stets unterstrichen (in welchen Begriffen sie auch immer ausgedrückt wurde) und jede Möglichkeit einer Kompromisslösung abgelehnt. Weil du bereit warst, diesem einen Sachverhalt zuzuhören, habe ich die Korrespondenz fortgesetzt. Die anderen Dinge, die wir diskutiert haben, sofern sie nicht hiermit im Zusammenhang stehen, sind von geringer Bedeutung. Aber dass ich auf dieser Angelegenheit beharre, ist die eine Seite, dass du sie erkennst, ist die andere. Sogar *bhikkhus*, die das Dhamma aus des Buddha eigenem Munde vernommen hatten, mussten manchmal fortgehen und die Sache für sich selbst klären (vgl. Bojjhaṅga Saṁy. 30: V,89-90).

*Nachsatz*: Du sagst, soweit du das siehst, funktioniert das Erleben des *arahat* automatisch. Ich nehme an, du meinst, es funktioniert ohne *Selbst* oder *Handelnden* oder *Herrn und Meister*, der es lenkt. Aber ich sage auch nichts Gegenteiliges. Ich würde lediglich hinzufügen, dass dieses automatisch funktionierende Erleben eine komplexe teleologische Struktur hat. Das Erleben des *puthujjana* ist allerdings noch komplexer, weil auch noch *avijjā* vorhanden ist und somit zusätzlich zur Teleologie auch noch Vereinnahmung besteht. *Aber auch das funktioniert automatisch, ohne Selbst oder Handelnden*, der es lenkt. Aufgrund der Vereinnahmung *erscheint* es jedoch so, als ob es von einem *Selbst* oder *Handelnden* oder *Herrn und Meister* gelenkt würde. *Avijjā* funktioniert automatisch, aber verbirgt diese Tatsache vor sich selbst. *Avijjā* ist eine automatisch funktionierende

Blindheit gegenüber ihrem automatischen Funktionieren. Die Beseitigung der Blindheit beseitigt die Vereinnahmung, aber nicht die Teleologie.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* Im Brief nicht übersetzt und nicht im Glossar enthalten:

*diṭṭh'eva dhamme …:* siehe PARAMATTHA SACCA §4 [A]

*pañcakkhandhā …:* Anhäufungen, völlig durchschaut, stehen da, an der Wurzel abgeschnitten.

*akataññu:* einer, der das Ungemachte [*nibbāna*] kennt; (weitere Bedeutung: einer, der das Gemachte nicht kennt [ein Undankbarer]);

*na iñjatī …:* „Es bewegt sich nicht", [so ist] Unverstörbarkeit.

*Anejo …:* Unregsam, ohne anzuhangen, soll achtsam wandern dann der Mönch. (Übers.: Ehrw. Ñāṇaponika)

*mā upādiyi:* Er soll nicht festhalten/anhaften.

Nach Erhalt dieser geballten Lehrdarlegung schrieb Schwester Vajirā drei Briefe an den Ehrw. Ñāṇavīra, von denen im Folgenden einige Auszüge wiedergegeben sind. Die Unterstreichungen und Randbemerkungen stammen vom Empfänger!}

*21.1.1962*

Ich habe das Gefühl, ich schulde dir ein paar Zeilen, auch wenn ich kaum in der Lage bin, einen angemessenen Bericht über das, was passiert ist, abzugeben; ich bin noch ganz benommen.

Deine Notizen zu *viññāṇa nāmarūpa* haben mich von dem Abgrund weggeführt, in den ich länger als zwölf Jahre gestarrt habe. (Als ob du nicht wusstest, was ich von dir erbat! Im letzten Moment gabst du sie mir, als ich fast schon alle Hoffnung aufgegeben hatte!) Ich war süchtig nach einer irreführenden Vorstellung von Der Lehre, die ich für deren Schlüssel hielt, während sie in Wirklichkeit das genaue Gegenteil war. Meinem Naturell entsprechend war ich ihr jedoch derart zugetan, dass ich, auch wenn mir bewusst war, dass ich zwischen Himmel und Erde hing, weder vor noch zurück konnte, mich nicht früher unterwerfen konnte, und natürlich auch nur nach beträchtlichen Kämpfen. Du musst gesehen haben, worin diese Vorstellung bestand, besonders aus meinen Bemerkungen zu *saññā*, obwohl du sie nicht direkt angesprochen hast, wie auch ich nicht (oder vielmehr, ich habe sie gewissermaßen verborgen) – ich wäre abgestürzt, wenn wir das getan hätten. Sogar jetzt werde *ich* es nicht tun, um nicht *von Verblendung in Verblendung* zu fallen. Es geht um die Wirklichkeit der Dinge; ich bin wirklich nicht an *kamma* und *vipāka* interessiert – sie dienten nur dazu, meine falsche Auffassung zu unterstützen, und zwar gut, in der Tat! Sogar mein letztes Argument zum *Arahat* zielte bewusst auf dieselbe Sache ab. Ich denke nicht, dass du das gesehen hast – und das war gut so.

Deine leidenschaftslose Beschreibung von *nāmarūpa* und *viññāṇa* ließ mich erkennen, dass ich nicht in der Lage war, den Farbton der Leidenschaft von den Dingen zu entfernen – während ich gleichzeitig deren Existenz verneinte (oder zutreffender, *weil* ich es tat). Ich weiß auch nicht, durch welch wundersame Kunst du mich an einen sicheren Ort geleitet hast, an dem ich endlich frei atmen kann.

Es sollte wohl kaum nötig sein zu sagen, dass die Frage der *pañcakkhandhā* nicht einfach nur eine unter anderen, sondern *die* Frage war. Deine Interpretation von *cetanā* als Absicht *und* Bedeutung, die für mich genau die Antipoden waren, war so ein Ärgernis, dass mich erst dein letzter Brief dazu bewegte, überhaupt in die Materie einzudringen; bis dahin hatte ich sie bloß beiseite geschoben. Die Verbindung *cetanā/saṅkhāra* war meinem Bewusstsein völlig entgangen. […] Ich hatte nie irgendwelche Schwierigkeiten damit, deinem Argument „*omnis determinatio* …“ zu folgen, wobei natürlich vorauszuschicken ist, dass ich es auf *saṅkhārā* bezog und nicht auf *cetanā*. Ich kann die Sache jetzt klar sehen, wenn auch natürlich nicht in all ihren Implikationen. Auf diese Weise wird

das Subjekt aus dem Erleben entfernt und die *pañcakkhandhā* können getrennt von *upādāna* funktionieren. Damit ist die Frage erledigt. Ich habe eine Dimension des Denkens verloren, zumindest in dem Grade, um die Sache zu begreifen, d.h. mein eigenes *upādāna*. […]

Du hast gesehen, dass ich deine wiederholten Anspielungen auf den *puthujjana* im Zusammenhang mit mir als Herausforderung aufgefasst habe – auch wenn ich es einst stolz bestritt. In deinem letzten Brief hast du jene Herausforderung meisterlich gefasst; ich konnte sie unmöglich nicht annehmen – und dieses Mal ernsthaft. […] Tatsächlich ging ich immer von einer Sache zur nächsten über – durch die Tiefen meines Wesens. In diesem Zusammenhang muss ich etwas gestehen, das mir kaum aus der Feder will. Ich muss allerdings jetzt sofort einmal sagen, dass ich dabei nur mich selbst verleugnete – nicht dich; dabei war keine Respektlosigkeit dir gegenüber. Ich hatte deine Briefe als kostbar erkannt, das habe ich bereits geschrieben, aber dennoch habe ich sie am nächsten Tag nachts verbrannt* – zusammen mit dem ganzen Rest. Sogar deine kostbaren Notizen. (In jenem Moment erschien das allerdings ganz anders – eine Heimsuchung Māras, der mir zuzuflüstern schien, gäbe es teleologisches Erleben ohne ein Selbst und frei von allem *dukkha*, das wäre zu schön, um wahr zu sein!) Ich kann dich nicht einmal um Vergebung bitten, denn ich habe mich nicht dir gegenüber vergangen. Ich habe ständig versucht, mein eigenes Bild in dir zu finden, indem ich die Briefe las; du weißt, dass ich leidenschaftlich bin, und dementsprechend habe ich gehandelt, das ist alles. Und ich erhielt die Resultate, sobald ich es getan hatte. Der höchste Zweck all deiner *hitānukampā* ist erfüllt worden, und abgesehen davon habe ich ein gutes Gedächtnis und weiß fast jedes Wort, das du geschrieben hast. […]

Kann der *puthujjana* wirklich eine derartige Suche durchmachen, wie meine es gewesen ist, auch wenn es, noch, negativ, seine eigene ist, und dabei auch nicht einmal für eine Sekunde davon abweichen, wie ich es tatsächlich getan habe? Wie auch immer, das bereitet mir keine Sorgen mehr, jetzt, da ich einen großen Teil meiner Verblendung losgeworden bin. […]

In tiefster Verehrung

*V.*

*Anmerkung:*

{* Die Briefe 69-72 wurden vom Ehrw. Ñāṇavīra nach seinen Entwürfen rekonstruiert.}

*23.1.1962*

Dass ich deine Briefe verbrannte, war die gefährlichste Handlung, die ich je begangen habe. Ich tat es als *puthujjana*. Ich war in der Tat *bāhira*; ich hatte kein Körnchen *saddhā*; ich wusste nicht, was *saddhā* ist. Ich erkenne jetzt, wo ich sie am dringendsten brauche, dass ich mich an die wesentlichen Teile nicht erinnern kann, aus dem einfachen Grund, dass jene für mich am obskursten waren. Ich weiß, du wirst mir vergeben; es ist kaum möglich, dich zu kränken, obwohl mir völlig bewusst ist, dass du mir dein Innerstes gabst. Aus dem Folgenden wirst du ersehen, dass ich es auch wert bin, dass mir vergeben wird.

Gestern, als ich wieder einmal versuchte, mit Anleitung durch deine Notizen *pañcakkhandhā* zu sehen, stieß ich plötzlich auf den Stachel, der seit '49 ununterbrochen in mir steckte. Und ich entdeckte – *dukkha*. Der Dünkel, auf den ich meine *Ariyasāvaka*schaft gebaut hatte, war dieser Dorn, den ich irgendwie zusammen mit dem „Dhamma" erhalten hatte. Aber ich weiß jetzt, dass der *puthujjana* jegliches *dukkha* auf sich nehmen kann – sogar für das „Dhamma" – weil er nichts anderes kennt. Mein Dünkel trat allerdings nicht entscheidend hervor (ich habe kaum einmal daran gedacht, außer in bestimmten Perioden, wenn die Umstände sehr belastend waren), bis jetzt; und in dem Moment, als ich wusste, was es wirklich *bedeutet*, ein *puthujjana* zu sein, hörte ich auf, einer zu sein.[1)]

[…] Ich hatte einen Sieg über mich selbst errungen; und als ich heute Morgen aufwachte, hatte ich Zuflucht im Dhamma gefunden und ich erkannte alles (oder sehr vieles), was wir erörtert hatten. Zumindest, Bhante, habe ich mich nicht verstellt; ich war stolz, hochmütig und vor allem verblendet, aber ich war geradlinig. Meine stärkste Waffe war die Demut – obwohl ich jetzt auch sehen kann, wie du dazu stehst; *anatimāna** ist etwas anderes; ich denke, nur ein *Ariyasāvaka* besitzt das. Ich habe gekämpft und wusste nicht wofür – und du hast mir so wunderbar geholfen.

Ich beginne jetzt, das Dhamma zu entdecken. Ich kann mich einfach an einem Ort aufhalten und alles an meinen Augen vorüberziehen lassen, was ich wusste, ohne zu wissen. Ich hatte mich so sehr mit den wesentlichen Problemen beschäftigt – und doch war mir die Bedeutung verborgen. […] Ich weiß nicht, aber vielleicht weißt du, *warum* deine Notizen zu *viññāṇa* usw. offenlegen, was ich in den Texten nicht finden konnte. Ich habe alles missverstanden. Was mir deine Notizen im Grunde enthüllen, ist, die Dinge (anwesend) sein zu lassen, während die Suttas zu sagen schienen, dass ich sie verleugnen müsse. Als ich erst einmal die Rechtfertigung für *cetanā = saṅkhārā* gefunden hatte (wie bereits erwähnt), habe ich deine Notizen so ergriffen, wie ich immer etwas tue – entweder/oder. Ich rang

mit ihnen bis zum Äußersten, abwechselnd mit emotionalen Zuständen. […] Ich finde, meine Position war höchst seltsam (aber natürlich steckt darin nichts Besonderes, wie ich jetzt verstehe) – ich hatte keine Zeit, die Natur der *pañcakkhandhā* zu erforschen, weil ich radikal alles verneinte, sobald ich mir dessen gewahr wurde. Meine Blindheit war wirklich vollständig. Ich setzte mich selbst immensem Druck aus und empfinde in der Tat auch jetzt Belastung im höchsten Grade, besonders, während ich dieses hier schreibe (aber ich fühle, ich sollte es tun). Ich verstehe jetzt auch etwas von *akālika*. Ich hatte ja keine Ahnung, dass Dinge nicht nur temporal (Verwende ich das Wort jetzt korrekt? Ich denke doch.) in Wechselbeziehung stehen können. Ich hielt es für eine höchst vollendete Vorstellung, dass *rūpa* gleichbedeutend mit *saññā* sei; sie ist in der Tat unreif. Ich habe die wirkliche Bedeutung von *anicca* in Verbindung mit *viññāṇa* entdeckt, und vieles mehr.

Es ist für mich schwer vorstellbar, dass du das alles nicht schon längst weißt, aber weil ich mich erinnere, dass du kein Hellsichtiger bist (unnötig zu sagen, ich weiß, du bist unendlich viel mehr), muss ich dir gegenüber zumindest Zeugnis ablegen, denn ich weiß wirklich nicht, was im nächsten Moment passieren wird. (Es kann sein, dass ich mich nicht ganz unter Kontrolle habe – nach dem, wie ich anderen erscheine.)[2] […]

In tiefster Verehrung

*V.*

[3]

*Randbemerkungen des Empfängers:*

1) Diese Behauptung kann akzeptiert werden.

2) Vorwarnung.

3) *Sammattaniyāmaṁ okkanti*? {= „Eintritt in die Gewissheit über die Richtigkeit?“; siehe A.VI,86&98: III,435&441

*Anmerkung:*

* Nicht-Hochmut, Nicht-Überlegenheitsdünkel}

*25.1.1962*

[…] Ich habe den Buddha als Paṭiccasamuppāda gesehen[1)] und die Vertonung des Mūlapariyāya Sutta gehört – aber ich wälzte mich in Schmerzen hin und her, während ich es als *saṅkhārā* sah. Ich hätte *Nibbāna* niemals finden können – mit deinem Gesicht verhüllt. Das musst du gefühlt haben. Ich begann, den *Paññāvimutta Arahat* in dir zu sehen, noch bevor du das erlangt hattest [2)] – und sah zur gleichen Zeit, dass da kein *āsava* in einem P.A. ist. […] Alles war so offensichtlich in unserer Diskussion – sogar die Frage von *upadhi* – was wahrscheinlich die einzige Sache war, die ich richtig begriffen hatte. Ich werde noch mehr Zeit zum Entspannen brauchen; ich wechsle einfach von einem emotionalen Zustand in den nächsten über[3)] – aber jetzt, endlich, habe ich dich gefunden.

[…] Weißt du, dass das Wind-Element dir gehorcht? Es ist für mich der süßeste Trost. Und auch dies wusste ich; es ist deine allererhabenste *ānāpānasati*, die es unterwirft. Du brauchst mir nicht zu schreiben (aber ganz wie du willst, natürlich).

Ich könnte dir noch viele weitere Dinge erzählen, aber es ist nicht so wichtig.

In tiefster Verehrung

*V.*

[4)]

*Randbemerkungen des Empfängers:*

1) *Yo paṭiccasamuppādaṁ passati so dhammaṁ passati. Yo dhammaṁ passati so maṁ passati.* {= „Wer abhängiges Entstehen sieht, sieht das Dhamma. Wer das Dhamma sieht, sieht mich." Den ersten Satz schreibt der Ehrw. Sāriputta dem Buddha in M.28: I,190f. zu. Den zweiten Satz spricht der Buddha in Khandha Saṁy. 87: III,120.}

2) Wer sagt das?

3) Offensichtlich.

4) Sie lässt Dampf ab.

{Der letzte Brief von Ñāṇavīra an Schwester Vajirā war nicht als Entwurf im Nachlass, sondern wurde etliche Jahre später von einer singhalesischen Nonne in der Wandverkleidung von Sr. Vajirās *kuṭi* gefunden. Er stand Sāmaṇera Bodhesako nicht zur Verfügung und ist daher in *CtP* nicht enthalten. Die Nonne schickte den Brief an den Ehrw. Bhikkhu Bodhi, dieser

leitete ihn weiter an den Ehrw. Nirodho Thera, den damaligen Nachlassverwalter von Ñāṇavīra Thera. Die *NTDP* gibt an, der Brief sei „erst kürzlich in Sri Lanka gefunden worden". In Dr. Heckers *Lebensbilder deutscher Buddhisten* (1997) ist er aber bereits zitiert. Man beachte die Anrede, die Ñāṇavīra jetzt verwendet.}

## *Brief 73* *29. Januar 1962*

*Liebe Schwester,*

vielen Dank für deinen Brief vom 25ten. Ich fürchte, du bist zu deiner alten Gewohnheit, in Rätseln zu schreiben, zurückgekehrt, was es für eine Person wie mich äußerst schwierig macht, dir zu folgen. Ich sehe nicht ein, warum ein *arahat* zwischen *kāyasakkhi*, *diṭṭhipatto* und *saddhāvimutto* verborgen sein soll – sie haben alle drei noch etwas zu tun vor sich, wie du aus dem Kītāgiri Sutta (M70) ersehen kannst, und das kann man vom *arahat* nicht behaupten. […]

Es mag dir so erscheinen, als ob mir das Wind-Element gehorcht, aber für mich sieht die Sache anders aus. Das Wind-Element kommt und *haust* einen Großteil des Tages in meinen Därmen und verursacht hartnäckiges Unwohlsein, das es mir fast unmöglich macht, überhaupt noch *ānāpānasati* zu praktizieren. Das geht jetzt schon die letzten 10 Jahre so und im Moment scheint es schlimmer zu werden (zum großen Teil deswegen habe ich so viel Zeit damit verbracht, über das Dhamma nachzudenken, statt *jhāna* zu praktizieren, was der Hauptgrund für mich war, nach Ceylon zu kommen; aber die Dinge haben sich so entwickelt, wie sie eben sind, und ich habe keinen Grund, mich zu beschweren). Als Mittel der Kommunikation ziehe ich die Post dem Wind-Element vor – obwohl sie ohne Zweifel langsamer ist, ist sie weniger anfällig dafür, einen entstellten Text abzuliefern. Es mag ja sein, dass du in mir den *arahat* gesehen hast, oder dass das Wind-Element dir gesagt hat, dass ich tatsächlich ein *arahat* sei; aber die schlichte Tatsache ist, dass ich *kein arahat* bin und zum Teil aufgrund der Behinderung durch das Wind-Element habe ich auch keine große Hoffnung, in diesem Leben noch einer zu werden. Ich bin weit von *arahattā* entfernt, ich habe noch viel vor mir, bevor ich das erreiche. Was genau ich bin, ist keine Sache von großer Bedeutung, und aus Gründen des *vinaya*, die zu berücksichtigen sind, ist eine Erörterung dieser Angelegenheit nicht ratsam. Es ist offensichtlich genug, dass du mit deinem gegenwärtigen Verständnis zu gewissen Schlussfolgerungen, was ich bin oder nicht bin, gelangen könntest; aber das ist völlig ohne Belang. Jedenfalls muss ich dich bitten, diese Schlussfolgerungen soweit möglich für dich zu behalten – es wäre mir recht peinlich, wenn über mich gesprochen würde, und es käme nichts Sinnvolles dabei heraus.

Du fragst, ob ich denke, dass mich jemals jemand verstanden hat. Soweit eine Person eine andere verstehen kann, habe ich andere verstanden und bin von anderen verstanden worden. Aber in dieser Sache sind immer Grenzen gesetzt; wie lange man eine andere Person auch gekannt haben mag, sie kann sich immer noch auf unerwartete Weise verhalten. Kein Mensch versteht einen anderen jemals *vollständig*, auf normale Art und Weise. Es gibt an mir gewisse Dinge, die sind von Männern besser verstanden worden, und gewisse Dinge, die sind von Frauen besser verstanden worden, aber niemand hat mich jemals vollständig verstanden. Im Moment ist es mir völlig egal, ob mich jemand versteht oder glaubt zu verstehen – das heißt, *als ein Individuum.* Andererseits ist es möglich, dass eine bestimmte Person die Lehre *des Buddha* versteht und sieht und eine andere Person möglicherweise dahin gelangt, diese Lehre durch die erste Person zu sehen; aber wenn das passiert, kann man nicht berechtigterweise sagen, dass die zweite Person die erste im oben erwähnten Sinne versteht – man kann aber berechtigterweise sagen, dass beide die Lehre verstehen. Und jeder, der sonst noch die Lehre versteht (egal durch welches Mittel), reiht sich bei den ersten beiden ein; sie alle verstehen einander, insofern sie alle dieselbe Sache verstehen, aber in Hinsicht auf gegenseitiges Verstehen als Individuen, können sie einander völlig fremd sein. Du kannst mir zweifellos folgen. Also möchte ich dich bitten, diese zwei Dinge nicht durcheinander zu bringen. Als Individuum bist du mir eine beinahe völlig Fremde; *als Individuum* habe ich kein Interesse an dir, außer dem, was nötig ist, um Dhamma zu vermitteln. Wenn das erledigt ist (und soweit ich das beurteilen kann, ist es erledigt), wirst du für mich interessant als *eine, die das Dhamma versteht*, aber nicht anders. Umgekehrt bin ich sehr im Zweifel, ob du mich *als Individuum* besonders gut verstehst, obwohl es in dem anderen Sinne gut möglich ist. Ich bin mir klar darüber, weil du es mir gesagt hast, dass du eine emotionale Person bist und sehr von persönlichen Beziehungen zu anderen abhängig bist. Weil ich diese Tatsache kannte, habe ich sie in unserer Korrespondenz vor Kurzem genutzt – die Vermittlung des Dhamma fand auf persönlicher Ebene statt (auf intellektueller Ebene hättest du sie nie akzeptiert); und das Lagerfeuer mit meinen Briefen war der logische Abschluss (obwohl ich das nicht tatsächlich erwartet habe). Du hast dir ein bestimmtes Bild von mir gemacht, eine bestimmte Vorstellung von mir *als Individuum* (für dich als *puthujjana* repräsentierte ich den *arahat*), und weil das für dich notwendig war, habe ich mich da nicht eingemischt. Aber nachdem das für dich nicht mehr erforderlich ist (wenn du Dhamma gesehen hast, bist du von allen anderen Menschen ganz unabhängig), nehme ich mir jetzt die Freiheit zu sagen, dass es keinen Grund zur Annahme gibt, dass deine Vorstellung von mir irgendeinen nennenswerten Bezug zu dem hat, was ich wirklich bin. Ich betone das, weil du in deinem Brief anzudeuten scheinst, dass es

notwendig ist, mich als Individuum zu verstehen, um Dhamma zu verstehen (du sagst, dass jetzt viele eine bessere Gelegenheit haben werden, mich zu verstehen; das klingt fast, als ob du mich künftig für andere Leute *interpretieren* willst – ist es das, was du damit meinst?) [In diesem Zusammenhang finde ich deine Anspielung auf die Doppelhierarchie als „Spannung in sich" höchst obskur. Und auf welche Weise wird sie durch das Eintreten des neuen Phänomens – dich – beeinträchtigt? Die Doppelhierarchie* als Bild der fundamentalen Struktur von Negativen und als Gedankenmodell war und bleibt gültig – in der Tat kann ich mir damit eine Vorstellung von der Natur der grundlegenden Vereinnahmung der Dinge (wenn *avijjā* vorhanden ist) machen, genauer als jede andere, die ich jemals zu Papier gebracht habe. Sie gehört zu den Dingen, die *nicht* selbstzerstörerisch sind.]

Vielleicht scheint dir, dass ich unnötig hart zu dir bin, besonders zur Zeit, mit deiner neu gewonnenen *dhammapīti*. In meinem letzten Brief schrieb ich dir, dass ich hocherfreut bin; und das ist weiterhin wahr.** Ich *bin* hocherfreut über deinen Erfolg – du hast einen großen Sieg über dich selbst errungen, einen Sieg, den dir keiner nehmen kann. (Ich bin ein sehr vorsichtiger Mensch und sage mir ständig: „Ich *hoffe*, da liegt kein Irrtum vor, ich *hoffe*, sie sieht wirklich." Aber deinem Brief nach *denke* ich, dass kein Irrtum vorliegt.) Aber ich muss auch Folgendes sagen: Wenn du weitere Fortschritte machen willst (und Fortschritte müssen gemacht werden), kannst du es dir nicht leisten, in emotionalen Zuständen zu schwelgen. Ich sagte, dass du geschwind ein Kraftzentrum werden wirst; aber das wird nicht „geschwind" sein ohne ein gerütteltes Maß an *nekkhammasaṅkappa*. Siehst du nicht das *dukkha* der Emotionen? Warum quälst du dich mit selbsterschaffenen Mythen? Praktiziere *samatha* und lass die Mythen an Vernachlässigung sterben.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* *Doppelhierarchie* bezieht sich wohl auf „Verallgemeinerung und Reflexion" (s. DHAMMA [B], MANO [B] und FS I§16) oder „Anwesenheitsgrad und Reflexion" (s. NĀMA)

** Das bedeutet, es muss noch einen weiteren, nicht gefundenen Brief von Ñāṇavīra geben, der zwischen dem Erhalt des Briefes von Sr. Vajirā vom 21.1 und dem vom 25.1.1962 geschrieben wurde.

Der Packen Briefe, die der Ehrw. Ñāṇavīra an Herrn Samaratunga schickte, enthielt noch ein paar Benachrichtigungen von Frau Salgado, der Leiterin des buddhistischen Frauenvereins. Einige Auszüge:}

> 5-2-62. Lieber Bhikkhu. Ich muss dir was sehr trauriges erzählen. Schwester Vajirā ist durchgedreht. Bitte beantworte keine Briefe von ihr über das dhamma. Ein paar Mädchen sind die letzten Tage bei ihr geblieben und kamen und erzählten Frau Nimalasuriya, dass es ihr sehr schlecht geht. Dies ist eine Nachricht in Eile, um dich zu informieren, weil sie dir vielleicht Unsinn schreibt.

{Der Ehrw. Ñāṇavīra erkundigte sich nach näheren Umständen per Brief vom 7.2.62, worauf Frau Salgado antwortete:}

> 12-2-62. Lieber Bhikkhu. [...] Wir gingen am 6. und brachten Schwester nach Colombo. Sie rannte in der Nacht weg von Frau Nimalasuriyas Haus und ging die Straßen entlang, etliche folgten ihr und mit großer Schwierigkeit steckten sie in ein Auto. Dr. Nimalasuriya, Dr. Shelton Fernando und deren Frauen zusammen mit mir zwangen sie in ein Auto und brachten sie ins Sulamin Krankenhaus um 2 Uhr. [...] Jetzt geht es ihr viel besser nach der Behandlung; auch da, zweimal sprang sie durch das Fenster und streifte umher, aber die Schwestern und Wärter schafften es, sie zurück zu bringen. Jetzt sagt Schwester Vajirā, dass sie sich in einen Sari kleiden will und gelegentlich sagt sie, sie will nach Deutschland gehen. Wir fragen uns nun, was wir mit ihr tun sollen. Mit diesem selben Postausgang schreibe ich auch an den Hochwürden Nyānaponika.

{Ein Singhalese namens Siridhamma informierte Ñāṇavīra, man habe für Vajirā Kleider im Wert von 200-300 Rupies besorgt und schrieb am 24.2.62:}

> Obwohl sie eine Zeitlang vom Heiraten sprach, hatte sie vor ihrer Abfahrt gesagt, sie würde zu ihren Pflegeeltern zurückgehen und ein stilles Leben (alleinstehend) führen.

{Noch einmal Frau Salgado, per Brief an Ñāṇavīra:}

> 26-2-62. Lieber Bhikkhu. Nur eine Zeile, um dich zu informieren, dass Schwester Vajirā am 22. nach Hause abgereist ist. Sie hatte sich erholt, aber nicht völlig normal. Es ging ihr gut genug, um alleine zu fahren, ohne jemand anderen, der sich um sie kümmert. Die Botschaft arrangierte ihre Reise. [...] Sie gab ihr Nonnenleben auf und wurde eine Laienanhängerin. Sie sagte, sie will keine Nonne mehr werden, also arrangierten wir ihre

> Abreise, sehr gegen ihren Wunsch. Weil sie die Roben aufgab und nicht völlig normal, gab es niemanden, um sie zu unterstützen. […]

{Das war der letzte Brief in dem Packen, den Herr Samaratunga zur Ansicht bekam. Am Ende fand sich noch eine Anmerkung des Ehrw. Ñāṇavīra:}

Rauswurf unerwünschter *ariyasāvikā*.

## *Brief 74* *24. August 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

es ist interessant, Ihre Reaktion auf die Briefe, die ich Ihnen geschickt habe, zu lesen. Schwester Vajirā ist eine äußerst leidenschaftliche und eigensinnige Person mit starken Emotionen und offenbar ein wenig schwärmerisch veranlagt. Mit anderen Worten, sie unterscheidet sich vom Temperament her völlig von uns beiden (wenn auch auf jeweils unterschiedliche Weise). Abgesehen davon ist sie eine Frau. Sie werden in ihren Briefen erkennen, wie sie zwischen Stimmungszuständen – man könnte fast *Attacken* sagen – hin- und herschwankt, zwischen emotionalen Phasen und Phasen eines bewundernswert klaren Verstandes. In ersteren neigen ihre Briefe dazu, zusammenhanglos zu werden, und sie *geht davon aus*, dass sich ihr Leser in einem ähnlichen Zustand befindet und all die Lücken schließen kann. Aber sie ist ganz klar in ihren Emotionen völlig *heimisch*, auf eine Weise, die Sie und ich schwer nachvollziehbar finden: Emotion ist für sie ganz normal, wie für fast alle Frauen. Und man darf nicht vergessen, dass sie mehr oder weniger allein mit ihren Gedanken lebte, und Abgeschiedenheit hat immer den Effekt, das eigene Innenleben zu vergrößern und zu intensivieren. Ich denke ganz und gar nicht, dass Schwester Vajirās emotionale Manifestationen irgendetwas Beunruhigendes sind (oder waren – da sie ja jetzt Geschichte sind), und noch weitaus weniger ein Anzeichen einer mentalen Störung. *Sie* findet sie sicherlich nicht beunruhigend und warnt sogar noch andere Leute vor, für den Fall, dass *sie* so empfinden sollten.

Eine Sache muss man sich vor Augen halten, wenn man ihre Briefe liest: Etwa ein Dutzend Jahre lang hatte sie die Idee gehabt, der Buddha lehre, dass *nichts wirklich existiert*, und sie hatte diese falsche Vorstellung in der Abgeschiedenheit weiterentwickelt. Aber weil sie ein Fehler ist, führt sie nirgendwo hin, außer in einen Zustand der Verbitterung und nervösen Verspannung. Darüber hinaus war sie überzeugt davon, dass sie

den ersten *magga* (wenn auch nicht das *phala*) bereits erreicht hatte; und das war der Grund für ihre Ungeduld, schlechte Laune und extremen Dünkel. Ich war mir ihrer unhöflichen Haltung, ja sogar schlechten Manieren durchaus bewusst, sagte aber zu jener Zeit nichts, weil ich unsere Korrespondenz nicht durch Voreingenommenheit beeinträchtigen wollte, indem ich sie in einer Angelegenheit sekundärer Bedeutung zur Rede stellte. Wir Europäer sind viel mehr an zwanglosen Umgang gewöhnt und pochen in dieser Angelegenheit (vielleicht ist das falsch) weniger auf unsere Würde als die Orientalen. (Der Akt der *vandanā* hat für mich immer noch etwas leicht Gekünsteltes an sich – wir sind nicht damit aufgewachsen.)

Was das Verbrennen der Briefe angeht, denke ich doch, dass Sie das falsch gelesen haben müssen, was sie sagt. Sie zitieren eine Passage, die Sie (ganz zu Recht) als „Siegesgesang“[a] beschreiben, aber fahren dann fort und sagen, dass sich diese Idee dann für Sie durch den Zwischenfall des Briefeverbrennens wieder ganz anders darstellte. Daraus entnehme ich, dass Sie annehmen, das Briefeverbrennen habe *nach* ihrem vorgeblichen „Sieg“ stattgefunden. Aber ich denke, da liegt ein Irrtum vor. Sie selbst sagt, dass sie „die Resultate erhielt“, *nachdem* sie meine Briefe verbrannt hatte. Der fragliche Brief berichtet zuerst vom Resultat (das war schließlich das Wichtige) und fährt dann fort, sich für das Verbrennen der Briefe in einem Anfall von Leidenschaft zu entschuldigen.

In dieser Welt wird nichts ohne Leidenschaft bewirkt, ob gut oder schlecht. „Innere Festigkeit“ bedeutet allzu oft einen Mangel an Leidenschaft. Aber Leidenschaft muss diszipliniert und intelligent eingesetzt werden und manche Menschen brauchen einen Lehrer, der das für sie bewerkstelligt. „Mittels Begehren muss Begehren aufgegeben werden“, sagen die Suttas (A.IV,159: II,145-146). So habe ich es jedenfalls herausgelesen. Sie hatte (soweit ich das entnehmen konnte) mit der Bedeutung der Briefe gerungen und war nirgendwo hingelangt, bis sie schließlich in einem Anfall von Verbitterung beschloss, dass sie völlig falsch lagen und sie (und mich implizit mit dazu) den Flammen anheim gab. Erst dann begriff sie die Bedeutung von dem, was ich geschrieben hatte – daher ihre spätere Reue. Aus ihrer Sicht war es in der Tat eine „gefährliche Handlung“, weil sie sie noch nicht verstanden hatte, als sie sie vernichtete. Aber (neige ich zu denken) ein derartiger Akt der Verzweiflung war vielleicht notwendig, um die aufgestaute Spannung zu lösen, bevor ihr die Bedeutung der Briefe klar werden konnte. Das Erlangen tritt nicht dann ein, wenn wir uns bewusst darum bemühen, weil wir zu der Zeit *uddhacca-kukkucca*, „Ablenkung und Sorge“ haben, sondern eher im unerwarteten Augenblick, wenn wir uns nach scheinbar fruchtlosem Bemühen entspannen.

Ich für meinen Teil bin überzeugt (allein nach den Briefen urteilend), wie seltsam ihr Verhalten ihren Gönnern in Colombo auch erschienen sein mag, dass darin nichts vorkam, was meiner Meinung widerspräche. Was Sie als den „Knackpunkt" bezeichnen, war (wie ich es sehe) nichts weiter als der Eintritt in einen besonders starken (und angenehmen) emotionalen Zustand in Folge der Erkenntnis (die besonders am Anfang atemberaubend sein kann), dass „nichts mehr eine Rolle spielt". Ich nehme an, sie war meilenweit davon entfernt, den Menschen, die sich um sie kümmerten, den Grund für ihren Zustand mitzuteilen. Ihr letzter Brief gibt, bei all seiner emotionalen Einfärbung, sicherlich keinen Anlass zu der Annahme, dass sie in irgendeiner Weise unglücklich oder bekümmert ist, oder dass sie auch nur den leisesten Zweifel an ihrem neuen Status hat. Und Sie werden bemerken, dass ich am Ende des Briefes ruhig, aber bestimmt entlassen werde. Was auch immer sonst noch geschah, eines ist gewiss – sie fühlt sich in keiner Weise mehr von mir abhängig. Zumindest ein Psychoanalytiker würde sich über das Ergebnis freuen!

Zu *paṭiccasamuppāda*. Ich sehe nicht, dass es irgendjemandem glücken kann, meine Sicht von *paṭiccasamuppāda* mit der Drei-Leben-Sichtweise in Einklang zu bringen. Wenn jemand sagt, sie seien beide korrekt, dann würde ich ihm unterstellen, dass er das, was ich geschrieben habe, nicht verstanden hat – obwohl ich freimütig zugebe, dass es daran liegen kann, dass ich mich nicht klar ausgedrückt habe.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Das Wort „Schwester" (*bhaginī*) scheint in den Suttas als allgemeine Anredeform für Frauen benutzt worden zu sein, insbesondere von *bhikkhus*. In meinen Briefen redete ich Schwester Vajirā mit „Liebe Upāsikā" an. Ich sehe nicht, dass es irgendwelche Einwände gegen das Wort „Schwester" geben könnte, wenn es für *dasa-sil upāsikā* verwendet wird. Laien sprachen *bhikkhunīs* als *ayye* an, das bedeutet „Dame, Herrin", aber eine *upāsikā* ist keine *bhikkhunī*. In den Suttas redeten *bhikkhus* die *bhikkhunīs* normalerweise mit *bhaginī* an.

*Anmerkung:*

a. Ich kann nicht ersehen, dass das von einem *puthujjana* hätte geschrieben werden können, selbst wenn er versucht hätte, etwas vorzutäuschen. Es wäre ihm niemals eingefallen, den Teil über das „Verlieren einer Dimension des Denkens" hinzuzufügen. Man muss das erlebt haben, um zu wissen, wie genau es das trifft.

## *Brief 75* *30. August 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Sie sagten, so wie Sie es sehen, war der Zwischenfall mit dem Verbrennen der Briefe die Handlung eines ungefestigten Geistes. Darauf erwiderte ich, dass in dieser Welt nichts ohne Leidenschaft bewirkt wird, ob gut oder schlecht; und ich sagte, dass „innere Festigkeit" allzu oft nur ein Mangel an Leidenschaft ist. Wie es sich so ergibt, gestern las ich einen von Huxleys frühen Essaybänden (*Proper Studies*, 1927) und stieß auf eine Passage, die genau diesen Punkt erörtert. Vielleicht verdeutlicht sie meinen eigenen Standpunkt. Hier ist sie:

> Der Mensch, der leichthin eine lange geformte Gewohnheit opfert, ist eine Ausnahmeerscheinung. Die große Mehrheit der Menschen scheut, ja fürchtet alle Vorstellungen, mit denen sie nicht vertraut sind. Trotter hat sie in seinem bewundernswerten *Herdeninstinkte in Krieg und Frieden* die „innerlich Gefestigten" genannt und der Minderheit „innerlich ungefestigter Menschen" gegenübergestellt, die Erneuerung als Selbstzweck mag. […] Die Tendenz des innerlich gefestigten Menschen … stets findet er, „was auch immer ist, ist richtig". Der innerlich Ungefestigte, in geringerem Maße den in der Jugend geprägten Denkmustern unterworfen, erfreut sich naturgemäß an allem, was neu und revolutionär ist. Den innerlich Ungefestigten verdanken wir Fortschritt jeglicher Art, wie auch jegliche Art zerstörerischer Revolution. Die innerlich Gefestigten mit ihrer Zögerlichkeit, Veränderung zu akzeptieren, geben sozialer Struktur ihre Haltbarkeit und Festigkeit. Es gibt weitaus mehr innerlich gefestigte als ungefestigte Menschen auf der Welt (wenn die Verhältnisse andersherum wären, würden wir im Chaos leben); und von seltenen Ausnahmemomenten abgesehen, besitzen erstere unverhältnismäßig mehr Macht und Reichtum. So kommt es zustande, dass Neuerer bei ihrem ersten Auftreten im Allgemeinen verfolgt und immer als Narren und Verrückte verhöhnt worden sind. Ein Ketzer ist nach der bewundernswerten Definition von Bossuet einer, der „eine Einzelmeinung aussendet" – das heißt, seine eigene Meinung, im Gegensatz zu einer, die durch allgemeine Anerkennung abgesegnet ist. Dass er ein Schurke ist, versteht sich von selbst. Er ist auch ein Schwachsinniger – ein „Hund" und ein „Teufel", mit den Worten des Hl. Paulus, einer, der „profanes und eitles Geplapper" von sich gibt. Kein Ketzer (und die Orthodoxie, von der er abweicht, muss nicht unbedingt eine religiöse Orthodoxie sein; sie kann philosophisch, ethisch,

> künstlerisch, ökonomisch sein), kein Aussender von Einzelmeinungen ist je vernünftig in den Augen der innerlich gefestigten Mehrheit. Denn das Vernünftigste ist das Vertraute, die Denkgewohnheit des innerlich Gefestigten in dem Moment, da der Ketzer seine Einzelmeinung äußert. Intelligenz in anderer als der gewohnten Weise zu benutzen, heißt, sie gar nicht zu benutzen, es bedeutet, irrational zu sein, wie in Irrer zu faseln. (S.71-72)

Die Menschen in den buddhistischen Ländern, so denke ich, verstehen nicht richtig (was ganz natürlich ist), dass, allgemein gesagt, Europäer, die Buddhisten werden, notwendigerweise zu den „innerlich Ungefestigten" gehören und nicht zu den „innerlich Gefestigten". Die Buddhalehre ist der europäischen Tradition fremd und ein Europäer, der sie annimmt, ist ein Rebell. Ein „innerlich gefestigter" Europäer ist Christ (oder zumindest akzeptiert er die christliche Tradition: *Religion* – ob er sie nun annimmt oder nicht – *bedeutet* für ihn Christentum; und ein *buddhistischer* Europäer ist nicht einmal religiös, er ist schlicht und einfach ein Spinner).

Aber in einem buddhistischen Land heißt Buddhist zu sein, naturgemäß „innerlich gefestigt" zu sein, da man ja sozusagen „als Buddhist geboren wurde". Und „geborene Buddhisten" finden es schwierig, den innerlich ungefestigten europäischen Buddhisten zu verstehen, der die Buddhalehre wie eine wunderbare Neuentdeckung behandelt und dann auch noch allen Ernstes vorschlägt, sie zu praktizieren.[a] Der innerlich gefestigte traditionelle Buddhist kann nicht erkennen, weswegen der innerlich ungefestigte europäische Buddhist so ein Aufheben macht.[b]

Natürlich rede ich nicht absonderlichem Verhalten aus Selbstzweck das Wort (der Buddha berücksichtigte stets die Vorurteile und den Aberglauben der breiten Masse der Laien und erstellte sein Regelwerk so weit möglich dahingehend, Skandale zu vermeiden), aber ich sage durchaus, dass es falsch ist, absonderliches Verhalten als schlecht zu betrachten, nur weil es absonderlich ist. Ich bin selbst in einer sehr zweideutigen Situation: Hier im buddhistischen Ceylon stelle ich fest, dass ich als höchst respektable Person behandelt werde – vollkommen Fremde zollen mir Achtung und entblößen das Haupt, wenn sie an mir vorübergehen; aber meine Verwandten in England und zweifellos auch die meisten meiner früheren Freunde denken, dass ich ein Freak bin und ein Fall für den Psychiater, und wenn sie bei meinem Anblick den Hut lüften würden, dann nur, um sich über mein Irresein lustig zu machen. Allerdings, wie respektabel und innerlich gefestigt ich auch erscheinen mag (wenn wir eine bedauerliche Tendenz zum Suizid mal außer Acht lassen wollen), ich empfinde mich selbst als kein bisschen respektabel (die haltbare Festigkeit sozialer Struktur bedeutet mir keinen Pfifferling) und zähle mich selbst ganz gewiss zu

den innerlich Ungefestigten (was natürlich nicht heißt, dass ich wankelmütig bin). Aber obwohl die Passage von Huxley recht gut ist, meine ich wirklich doch eher etwas Subtileres als das bloße Äußern unorthodoxer Meinungen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Natürlich geschieht es oft, dass er sie mit dem Obersten zu Unterst und dem Innersten nach Außen gekehrt bekommen hat; aber zumindest hat er Enthusiasmus (vorerst auf jeden Fall).

b. Und daher ist es nicht im Geringsten verwunderlich, dass Schwester Vajirās Unterstützer es als Skandal betrachten, wenn sie „durchdreht", in zwei Wochen der Freude (das ist meine Sicht der Ereignisse).

## *Brief 76* — *31. August 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

was die Lehrrede betrifft, die Sie erwähnen (A.IV,159: II,144-146): Eine *bhikkhunī* schickt nach dem Ehrw. Ānanda Thera, weil sie in ihn verliebt ist und vielleicht auf Geschlechtsverkehr mit ihm hofft. Der Ehrw. Ānanda versteht die Situation und gibt ihr einen passenden Dhammavortrag. Er sagt ihr:

(I) Dieser Körper ist durch Nahrung geworden und gestützt auf Nahrung ist Nahrung aufzugeben (der Körper eines *bhikkhu* besteht aus Nahrung, aber er muss weiterhin Nahrung zu sich nehmen, um am Leben zu bleiben und das Dhamma zu praktizieren, wenn er in der Zukunft Nahrung überwinden will, indem er nicht mehr wiedergeboren wird).

(II) Dieser Körper ist durch Begehren geworden und gestützt auf Begehren ist Begehren aufzugeben (ein *bhikkhu*, der geboren wurde aufgrund von Begehren in seinem letzten Leben, hört, dass Soundso ein *arahat* geworden ist, und weil er das für sich selbst begehrt, macht er sich an die Arbeit, um es zu bekommen; im Laufe der Zeit ist er erfolgreich, und sein Erfolg besteht genau darin, alles Begehren aufzugeben).

(III) Dasselbe mit *māna* oder Dünkel (der *bhikkhu* hört, dass Soundso ein *arahat* geworden ist, und denkt, „Ich bin genauso gut wie er, und wenn er das kann, kann ich das auch", und macht sich an die Arbeit; und zu gegebener Zeit macht er, von Dünkel veranlasst, dem Dünkel ein Ende).

(IV) Dieser Körper ist durch Begattung geworden und der Buddha hat gesagt, dass Begattung (für Mönche) absolut nicht zu praktizieren ist.

In (II) begehrt der *bhikkhu* nach *Arahatschaft*, weil er im Sinne von „Ich" oder „Selbst" denkt („Wann werde *ich* das erlangen?") und alle Gedanken dieser Art *bhavataṇhā* enthalten, wenn auch in diesem Fall kein sinnliches Begehren (*kāmataṇhā*) vorhanden ist. Aber jeder, der denkt, „Wann werde *ich* ein *arahat* werden?", kann *genau deswegen* nicht verstehen, was es heißt, ein *arahat* zu sein (denn ein *arahat* zu sein, heißt, *nicht* im Sinne von „Ich" zu denken). Also, aufgrund seines Begehrens nach *Arahatschaft* macht er sich daran, sie zu bekommen. Aber weil er nicht versteht, was *Arahatschaft* ist, weiß er nicht, was es ist, wonach er sucht; und wenn er zu gegebener Zeit *herausfindet*, was es ist, wonach er sucht, hat er es *genau dadurch* gefunden (oder zumindest die Anzahlung darauf). Indem er sich *bhavataṇhā* nutzbar macht, gibt er *bhavataṇhā* auf (und damit zugleich alle anderen Arten von *taṇhā*). Ich denke, Schwester Vajirā sagt in ihrem vorletzten Brief, dass sie nicht gewusst hatte, wogegen sie angekämpft hatte, und dass sie jetzt sah, dass die Lösung ihr die ganze Zeit über ins Gesicht gestarrt hatte, ohne dass sie es sehen konnte. Das beschreibt die Situation sehr gut. *Wegen bhavataṇhā* unternehmen wir *mit Hilfe des Buddha* den Versuch, *bhavataṇhā* zu erkennen, und wenn uns das gelingt, bringen wir *bhavataṇhā* dadurch zu Ende.

Ich stimme vollkommen mit Ihnen überein, dass der Vorhang in diesem Drama zu plötzlich fiel. Ich hoffte auf einen weiteren Brief, wurde aber enttäuscht. Und als sie weggeschafft wurde, bestand keine Chance mehr, sie zu treffen und die Lücken zu füllen. Aber wenn sie tatsächlich aufgehört hat, ein *puthujjana* zu sein (und ich sehe keinen Grund, es zu bezweifeln), dann haben wir vielleicht sogar Glück, das zu haben, was uns an schriftlicher Aufzeichnung vorliegt, über ein tatsächliches Erlangen des *magga* (und wahrscheinlich auch des *phala*), während dieses stattfand. Ein nachträglich aus der Erinnerung geschriebener Bericht hätte nicht die dramatische Wucht dieser Briefe, die so eindrucksvoll sind.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

{An dieser Stelle ist die Geschichte von Schwester Vajirā in *CtP* zu Ende. Was geschah nach ihrer Deportation? *Ein Hamburger Buddhist im 20. Jahrhundert* bringt Licht in das Dunkel (unveröffentlichte Autobiografie von Dr. Hellmuth Hecker, Hamburg, 1998, Seite 405ff.):}

> Anfang Februar 1962 bekam ich plötzlich drei Blitze aus heiterem Himmel, nämlich je einen Brief von Ñāṇapoṇika, Narada und der Deutschen Botschaft in Colombo: Hanna sei in eine Nervenklinik in Colombo eingeliefert und müsse dringend nach Deutschland zurück. Die Botschaft forderte mich auf, die Flugkosten zu übernehmen, da ich mich 1954 für die Rückreise verbürgt hätte, wobei ich natürlich nur an die billigere Schiffsreise gedacht hatte. Ich schrieb der Botschaft, dass ich meine Verpflichtung anerkenne, die Schiffsreise zu bezahlen. Am 23.2.62 war [...] ein Telegramm der Botschaft {in der Post}, dass Hanna morgen früh mit dem Flugzeug Sowieso aus Colombo in Fuhlsbüttel einträfe, da eine Sofortrückkehr aus gesundheitlichen Gründen erforderlich gewesen sei. Nun ging das Telefonieren los.
>
> Am nächsten Morgen fuhr ich mit Paul Debes und seiner Tochter Monika zum Flugplatz und erwartete sie in der Halle. Pünktlich wurde die Ankunft aus Frankfurt gemeldet. Ich sah sie von weitem kommen, in Zivil, der geschorene Kopf unter einer Mütze. Äußerlich war sie durch die Askese nicht geprägt, im Gegenteil, ihre Haltung war resignierend. Als ich sie spontan in den Arm nehmen wollte, sagte sie: „Please, don't touch me."
>
> Erika wollte sie aufnehmen und so fuhren wir zu viert im Auto nach Hannover. Bei der Fahrt über die Elbbrücken wurde überall noch an den Schäden der Flutkatastrophe vom 17.2.62 gearbeitet. Über ihre innere Überflutung sprach sie nur zögernd. [...]
>
> Am nächsten Sonntag (4.3.) fuhr ich nach Hannover. Dort erfuhr ich durch Hanna direkt oder durch Erika indirekt Näheres über die Katastrophe. Sie hatte sich heftig in Ñāṇavīra verliebt. Das ging so weit, dass sie halluzinierte, er käme magisch durch die Luft zu ihr geflogen, weil er das Wind-Element beherrschte, und hätte sie in die Arme genommen. Dann drehte sie durch. Sie erzählte, dass sie sich jede Nacht in den Armen von Ñāṇavīra vorfände. [...]
>
> Sie äußerte seltsame Ansichten:

- Devadatto sei eigentlich genial gewesen und hätte in manchem, wie den asketischen Geboten, recht gehabt. Er hätte nur schockieren wollen.

- Mettā und Methuna (Liebe und Sex) seien nicht nur sprachlich von derselben Wurzel, sondern auch inhaltlich vereinbar. So käme Ñāṇavīra jede Nacht im Mönchsgewand zu ihr, magisch.

- Die Lehre von Paul Debes über das Bewusstsein und die geistige Struktur der Existenz sei eine Irrlehre. Es gäbe doch eine Welt an sich, und das sage man auch in Ceylon.

{Ist sie von einem Extrem ins andere verfallen? Oder war sie nur ungeschickt in der Wortwahl, beim Versuch, der Abkehr von ihrem früheren idealistischen Standpunkt Ausdruck zu verleihen? Wie aus ihren Briefen vom 21.1. und 23.1.62 hervorgeht, hatte sie „mehr als zwölf Jahre lang" die Ansicht vertreten, dass die Welt nicht wirklich existiere. Ihre Gleichsetzung von Materie und Wahrnehmung führte sie wohl zu der Annahme, dass *rūpa* nur abhängig vom Erleben existiere, was die Suttas eben genau *nicht* sagen: *Rūpa* ist im Gegensatz zu *vedanā, saññā, saṅkhārā* und (über *nāma*) *viññāṇa* nicht *phassapaccayā*, „bedingt durch Kontakt". Ñāṇavīra wies sie offenbar darauf hin, dass es falsch ist zu sagen, *alles* sei nur Illusion. *Rūpa* ist nicht mit Erscheinung gleichzusetzen (Brief 70). Hatte sie vielleicht daraus geschlossen, wenn *rūpa* „vor" dem Erleben komme, müsse es eine „objektive Welt" geben? Das ist natürlich nicht Ñāṇavīras Standpunkt (siehe RŪPA, NĀMA [A]), erst recht nicht der ihres ersten Lehrers, Paul Debes. Der Hinduismus dagegen geht von einer äußeren Welt, der Natur, *prakṛti*, aus, die dann aber als Illusion (*māyā*), im Gegensatz zum wirklichen Selbst (*ātman*) betrachtet wird.

Paul Debes kann man allerdings den Vorwurf nicht ersparen, dass er mit der Verwendung des Begriffs *māyā* im existenziellen Sinne ein hinduistisch vorbelastetes Konzept in seine Lehrdarlegung einbrachte, was der falschen Vorstellung vom „Traumcharakter" des Daseins Vorschub leistete, die Hanna so lange im Weg gestanden war.

*Māyā* in den Suttas bedeutet „Betrug, Täuschung" (ethisch) oder „Zauberei". Ein existenzieller Fachterminus ist es nicht, schon gar nicht in dem Sinne, wie Hanna Wolf und anscheinend viele ihrer Dhammafreunde es verstanden hatten, als Vorstellung einer „objektiven Illusion" (illusorisch in sich). Wenn alles Erleben Illusion ist, stellt sich auch die Frage: „Im Vergleich zu was?" Weiter im Text:}

Kurz vor Pfingsten fühlte ich mich den Seltsamkeiten von Hanna nicht mehr gewachsen und schrieb ihr einen ausführlichen Brief mit meinen Lehrstandpunkten, so vorsichtig und

> behutsam wie möglich. Dann meinte ich, bei ihrer starken erotischen Bedürftigkeit sei es doch psychisch besser, statt der nächtlichen Halluzinationen sich einem menschlichen Partner zuzuwenden, d.h. zu heiraten – nur nicht mich, wie es zwischen den Zeilen zu lesen war.
>
> Mein Brief löste eine letztlich doch heilsame Krise aus. Zunächst schien es allerdings das Gegenteil. Sie phantasierte, Ñāṇavīra habe den Orden ihretwegen verlassen, sei schon in London und werde bald König von Ceylon, sie seine Königin. Ja, dann sagte sie sogar, er erwarte sie schon in ihrer alten Wohnung in der Heimhuder Straße. Da bestellte Else Münster kurz entschlossen ein Taxi und fuhr mit ihr dorthin. Als kein Ñāṇavīra sichtbar war, wechselte sie ihre Phantasien. […]
>
> Ich sah sie dann nur noch zweimal (2.7.1965, 14.2.1989). Sie hatte sich soweit wieder gefangen, dass sie ihren Beruf noch 22 Jahre ausüben konnte. In ihrem Zimmer in Maschen bei Hamburg, wo ich sie 1989 das letzte Mal sah, stand ein Puppenwagen mit einer Puppe. Das stellte das Kind ihrer Beziehung zu Ñāṇavīra dar. Einst hatte sie sich als Krone der Frauen bezeichnet, dann wollte sie Äbtissin eines Nonnenklosters in Ceylon werden, dann Königin von Ceylon – demgegenüber war die Stellung als einfache Angestellte eine Zurückführung zur Realität des Lebens. Sie starb am 7.12.1991 am Herzschlag in ihrer Wohnung.

{Hatte Hanna Wolf nun Stromeintritt erlangt oder nicht? Das lässt sich anhand ihrer Äußerungen und ihres Verhaltens nicht eindeutig beurteilen. Dennoch können wir wertvolle Erkenntnisse aus ihrem so gut dokumentierten Ringen um richtige Sichtweise gewinnen.

Der mittlere Weg, den der Buddha gelehrt hat, vermeidet das Extrem der scholastischen Distanz, die das Problem des Daseins zu objektivieren sucht – es ist das durchgängige Thema in Ñāṇavīras Schriften. Der mittlere Weg vermeidet aber auch das andere Extrem, einen Idealismus, der alles Erleben als Illusion interpretiert (vielleicht als überschießende Reaktion auf die kommentarielle Entstellung der Buddhalehre, vielleicht auch als eine Form der Annäherung, die auf dem Nachhall des Romantizismus gewachsen ist). Beeindruckend ist jedenfalls Ñāṇavīras scharfer Verstand und sein Geschick, auch auf dieser anderen Seite den Finger genau auf die Schwachstellen und Irrtümer zu legen.}

# 5. Das letzte Jahr (1964 bis 1965)

## Brief 77 — 20. September 1964

*Lieber Herr Brady,*

Ihre Frage, ob es angemessen ist, gute Wünsche zu senden („Ist Wünschen denn nicht Begierde und daher zu scheuen?"), kann beantwortet werden, wenn auch nicht in einem Satz. Es gibt solche und solche Begierde und auch die Begierde, Begierde zu beenden. Es gibt Begierde, die Selbstbehauptung beinhaltet (Liebe, Hass) und Begierde, bei der das nicht der Fall ist (die Begierde des *arahats* zu essen, wenn er hungrig ist, zum Beispiel), und erstere kann entweder selbsterhaltend sein (ungezügelte Leidenschaft) oder selbstzerstörerisch (gezügelte Leidenschaft). Selbstzerstörerische Leidenschaft ist schlecht, insofern sie leidenschaftlich ist, und daher gut, insofern sie, in Handlung umgesetzt, sich selbst zu einem Ende bringt. (Mit „in Handlung umgesetzt" meine ich, dass die Begierde nach Zügelung nicht dabei bleibt, nur dann abstrakt zu Tage zu treten, wenn man der Leidenschaft keinen freien Lauf lässt, sondern konkret wirksam ist, wenn es tatsächlich einen Anlass dafür gibt, wenn man tatsächlich in Rage ist. Zunächst ist es natürlich nicht leicht, die beiden zusammen zu bringen, aber im Laufe der Praxis erscheint Begierde nach Zügelung gleichzeitig mit der Leidenschaft, und die Kombination ist selbstzerstörerisch. Die Suttas sagen deutlich, dass Begehren mittels Begehren zu eliminieren ist [A.IV,159: II,145f.]; und Ihnen selbst ist ja auch schon recht klar, dass in dieser Welt nichts bewirkt werden kann, ob gut oder schlecht, ohne Leidenschaft – und die Verwirklichung von Leidenschaftsfreiheit ist da keine Ausnahme. Aber Leidenschaft muss intelligent gelenkt werden.) Da ein *arahat* in der Lage ist, das Wohlergehen anderer zu begehren, sind gute Wünsche offenbar nicht dem Wesen nach mit Selbstbehauptung verbunden und daher wohl ganz in Ordnung. […]

Ich bin damit beschäftigt, die *Notizen zu Dhamma* neu abzutippen. Aber wird irgendjemandem daran liegen, sie zu veröffentlichen? Ich glaube kaum, dass irgendwer die *Notizen* als populäres Werk beschreiben würde: Erstens, weil es spezialisiert ist und davon ausgeht, dass der Leser einerseits mit den Suttas vertraut ist (oder zumindest bereit, mit ihnen vertraut zu werden) und andererseits mit modernen philosophischen Ideen; und zweitens, weil es der teilnahmslos kritischen Haltung des Gelehrten offen feindlich gegenübertritt und somit kaum wahrscheinlich bei den Paṇḍits beliebt sein wird, zumindest, wenn sie nur das sind. (Auf meine Weise bin ich genauso „engagiert" wie Graves* auf seine; und ich stimme mit ihm in seinen beißenden Bemerkungen in der *Goddess* über Gelehrte überein,

nachdem auch ich die Verschwörung des Schweigens erlebt habe, mit der sie gewohnheitsmäßig das Unvertraute oder das Unorthodoxe begrüßen. […] „Man kann darauf zählen", sagt Graves [S.21], „dass die Gelehrten jeglichen Kommentar vermeiden, welcher Art auch immer."[a]

Also einmal angenommen, dass es in England Leute gibt (in Deutschland gibt es sicher einige und vielleicht in Frankreich), weder muffige Gelehrte, noch dumme Schafe, die die *Notizen* vielleicht lesen werden, dann brauchen wir einen Verleger, der bereit ist, ein Werk zu akzeptieren, das sowohl unpopulär (gelehrt) ist, als auch unpopulär (unorthodox). Aber sind die *Notizen* respektabel genug? Ich habe sie mit Querverweisen auf angesehene Philosophen gespickt, aber ich kann mir nicht sicher sein, ob der Pferdefuß nicht doch unter der Verkleidung sichtbar ist. […] Aber vielleicht wäre der Versuch, so ein Buch in England verlegen zu lassen, reine Zeitverschwendung – es ist, so wie Graves über seine *White Goddess* sagt, „ein sehr schwieriges Buch, aber auch ein sehr seltsames Buch, das von jedem, der einen abgelenkten, müden oder streng wissenschaftlichen Geist hat, gemieden werden sollte" (S.9). Übrigens habe ich nie gehört, dass das Buch kritisiert wurde, und es mag ein schlechtes Buch sein (ich meine in Hinsicht auf Form und Stil und so weiter; für den Inhalt bin ich selbst bereit zu bürgen – außer vielleicht für den letzten Teil, der meine eigene spekulative Kraftanstrengung ist und für den ich keinerlei hieb- und stichfeste Zitate zur Rückendeckung anführen kann). […]

Ich hoffe, Ihr Urlaub verstreicht für Sie angenehm – das heißt, ich hoffe nicht, dass er *verstreicht*, sondern, dass er in seinem Verstreichen *angenehm* ist. Aber ach, ob ich hoffe oder nicht, er wird verstreichen! Wie alle guten Dinge außer einem. Aber dieses eine Ding – wiederum ach! – ist durch bloßes Wünschen nicht zu erlangen.

> *Jātijarāmaraṇadhammānaṁ āvuso sattānaṁ evaṁ icchā uppajjati: Aho vata mayaṁ na jātijarāmaraṇadhammā assāma, na ca vata no jātijarāmaraṇaṁ āgaccheyyā ti. Na kho pan'etaṁ icchāya pattabbaṁ; idam pi yam p'iccham na labbhati, tam pi dukkhaṁ.*
>
> (D.22: II,307)
>
> Den Wesen, die Geburt, Altern und Tod unterworfen sind, entsteht so der Wunsch: „Ach, wären wir doch nicht Geburt, Altern und Tod unterworfen! Ach, mögen doch Geburt, Altern und Tod nicht auf uns zukommen!" Aber das ist durch Wünschen nicht zu erlangen; auch dies, nicht zu bekommen, was man sich wünscht, ist Leiden.

Mit allen besten Wünschen, einschließlich diesem (das heißt, wenn Sie sich das selbst wünschen würden)

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Das wirkliche Problem ist nicht die bloße Meinungsverschiedenheit, wie etwa zwischen einem Gelehrten und dem anderen, sondern die Tatsache, dass Graves (wie ich) sich weigert, sein Thema als tot zu behandeln. Ein Gelehrter fühlt sich nur sicher, wenn er sich gewiss sein kann, dass sein Studienobjekt nicht eines Tages aufstehen und ihm in die Augen schauen wird; und nichts könnte geschmackloser sein als der Vorschlag, dass mehr von ihm verlangt wird als keusches rationales Desinteresse. Man hat das Gefühl, dass der Buddha wie auch die Weiße Göttin seit 2000 Jahren und mehr sicher tot sind, und die Professoren dieser Gebiete gratulieren sich selbst dazu, dass sie ein so bewundernswert ausgestorbenes Studiengebiet gewählt haben. (So ziemlich das letzte, was einem Professor für Buddhismus im Traum einfallen würde, wäre, sich zum Buddhismus zu bekennen – *das* überlässt man Amateuren wie mir.) Aber was passiert? Hier kommen Graves und ich und machen ein Geschrei, der eine, dass du die Göttin nicht kennen kannst, wenn du sie nicht anbetest – und im Fleische obendrein (oder sollte ich sagen, oben ohne?) – und der andere, dass du den Buddha nicht verstehen kannst, wenn du seine Lehre nicht praktizierst – im Dschungel am besten, und barfuß. Wenn es nach mir ginge, müssten diese behäbigen Gelehrten die Fleischtöpfe von Oxford mit den Almosenschalen von Indien vertauschen; und wenn es nach Graves ginge, müssten ihre pflichtbewussten Ehefrauen Bassariden** werden, die mit dionysischer Raserei nackt auf dem Ebersberg tanzen, den Rektor in Stücke reißen und ihn roh zur Sommersonnenwende verschlingen. Und das würde auch nichts bringen, oder?

{* Robert Ranke-Graves, der Autor von *The White Goddess*

** auch *Mänaden* genannt: Anhängerinnen des Dionysos-Kults}

## *Brief 78* *3. November 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

vielen Dank für die Zeitungsausschnitte. Dass Sartre für den Nobel-Preis vorgeschlagen wurde, ist nicht sehr überraschend, auch nicht seine Ablehnung. Er war von beträchtlichem Einfluss in europäischen Intellektuellenkreisen (außerhalb von Britannien), seit fast 20 Jahren, und seine Bücher sind viel gelesen worden. Er ist jetzt wahrscheinlich recht wohlhabend und kann es sich leisten, ohne das Preisgeld auszukommen, und ihm wird trotzdem die Ehre zuteil (ob es ihm passt oder nicht), für den Preis vorgeschlagen worden zu sein – und zusätzlich die Ehre, ihn abgelehnt zu haben. Nichtsdestoweniger sind seine Gründe für die Ablehnung der Auszeichnung stichhaltig und er gibt ein gutes Vorbild für andere ab.

Der Gipfel der Absurdität in Sachen offizieller Auszeichnungen ist die Verleihung von Titeln an verdiente *bhikkhus* seitens der burmesischen Regierung – dabei wird die Tatsache völlig außer Acht gelassen, dass ein *bhikkhu*, der eine offizielle Auszeichnung annimmt, genau dadurch zeigt, dass er ein schlechter *bhikkhu* ist. Und der allerhöchste Felszacken auf diesem Gipfel der Absurdität ist vielleicht die „offizielle Anerkennung" seitens besagter Regierung, vor wenigen Jahren, des Anspruchs eines bestimmten *bhikkhus* (der nach meinem Wissensstand gerechtfertigt gewesen sein mag), ein *arahat* zu sein. (Die katholische Kirche muss solche Dinge natürlich tun. Weil es im Christentum keine Erreichungszustände – *samāpatti* – gibt, kann niemand behaupten, ein Heiliger zu sein. Die Kirche – das heißt, der Vatikan – wartet einfach, bis die wahrscheinlichen Kandidaten eine Reihe von Jahren sicher tot sind, und verkündet dann offiziell, dass sie zu Lebzeiten Heilige waren. Da die Kirche unfehlbar ist – wenn man gläubig ist – ist das ganz in Ordnung. Aber wenn man zufällig *nicht* gläubig ist, ist das alles ein Riesenwitz.

Babblers Behauptung, dass Sartre „der Gründer und Führer des Existenzialismus" sei, ist sehr unzutreffend – es wird allgemein davon ausgegangen, dass Existenzialismus als eigenständige Philosophie mit Kierkegaard (1813-1855) begonnen hat, und es hat andere existenzialistische Philosophen – vor allem Heidegger ist zu erwähnen – vor Sartre gegeben. Aber was Babbler „die fundamentale Lehre" nennt, wenn auch nicht als solche von den Existenzialisten anerkannt, ist mehr oder weniger korrekt (und Sie werden bemerkt haben, wenn sie so formuliert wird, widerspricht sie der Buddhalehre nicht – wir können damit einverstanden sein, dass „der Mensch ist, was er aus sich macht"). […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

{Im Herbst 1964 war Herr Brady für ein paar Monate auf Heimaturlaub. Er hatte das Manuskript der *Notizen* dabei, um damit bei englischen Verlegern vorzusprechen. Auf der Rückreise hielt er sich in einem *aśram* in Indien auf (s.Brief 83).}

## *Brief 79* *19. November 1964*

*Lieber Herr Brady,*

die Haltung des englischen Verlegers ist natürlich ganz normal. Ein Verlag, wie jede andere Vereinigung von Geschäftsleuten, existiert für den allseitigen Nutzen seiner Mitglieder, nicht zu dem Zweck, die Leute zu erbauen, und wir können nicht erwarten, dass für uns eine Ausnahme von dem Prinzip „Geschäft zuerst" gemacht wird. Selbst wenn ihm persönlich das Buch gefallen würde, könnte er es nicht akzeptieren, wenn seine Veröffentlichung nicht zum materiellen Vorteil seiner Kollegen wäre. Kein Zweifel, es ist Pech, dass ich auf so ein veraltetes Thema wie den Buddhismus gestoßen bin, um darüber zu schreiben. Aber was wollen Sie? Es scheint, ich bin vor 15 oder 20 Jahren oder so auf den falschen Dampfer gestiegen und habe seitdem irgendein Altwasser erforscht und sehe mich außerstande, über irgendetwas Progressives zu schreiben. Es ist natürlich wahr, dass ich kürzlich unerwartet gut ausgestattet worden bin (meine Gesundheit ist unverändert, danke für Ihre guten Wünsche), um Untersuchungen auf einem ganz anderen Betätigungsfeld anzustellen, das noch in Mode ist; aber das Thema scheint bereits angemessen abgedeckt – das ist wohl das richtige Wort[a] – worden zu sein von Leuten vor mir, und ich glaube, ich habe einfach nicht das Talent, ein neues Kāma Sūtra zu schreiben. (Wissen Sie, es ist gut möglich, dass die Leute von den *Notizen* mehr schockiert sein werden als vom K.S. Das K.S. – das ich nie gelesen habe – schlägt nur vor, wir sollten die Sittlichkeit aufgeben; die *Notizen* schlagen vor, wir sollen das Menschsein aufgeben.)

Sicher müssen die Leute zum Leben Geld verdienen; und nur weil ich das Glück hatte, nie welches zu brauchen (am wenigsten vielleicht jetzt, wo ich keines mehr habe), habe ich keinen Anlass, mich aufzuspielen. Aber über einen gewissen Punkt hinaus wird die Hingabe an Geld zum Skandal („Geld ist lieblich, wie Rosen.") und wir enden wie der sterbende Rimbaud: {im Original Französisch:} „Wie elend ich bin, o, wie elend ich bin … und ich habe Geld bei mir,[b] auf das ich nicht einmal aufpassen kann!"

Der Ehrw. S. erzählt mir – es ist sein {im Original auf Deutsch} *Leitmotiv* – dass niemand in Europa jetzt an etwas anderes als an Geld denkt, und dass einige Firmen (vornehmlich die Pharmaindustrie) so viel davon machen, dass sie nicht mehr wissen, was sie damit anfangen sollen. Er selbst hat einen Brief von seinen Leuten bekommen, die ihn beschwören zurückzukehren, aus dem Grund, weil er als buddhistischer Mönch es nie zu Geld bringen wird. (Offenbar sind sie über den gegenwärtigen Stand des Mönchstums in Ceylon nicht besonders gut informiert.)

Der verstorbene Soma Thera hatte einen Hang zur Dichtkunst; hier ist eine Übersetzung von ihm aus dem Sanskrit (die zweite Zeile könnte man verbessern, aber die letzten beiden zeigen Wirkung):

> In ihm, der immer trägt im Sinn
> Des Todes harte Hand von Pein,
> Der Trieb nach äußerem Gewinn
> Weicht wie ein Fell im Regen ein.

[...] Ich habe NIBBĀNA um ein paar Seiten erweitert. Die Suttas definieren *nibbāna* als „Vernichtung von Gier, Hass und Verblendung". Aber der Visuddhimagga schränkt dies ein und sagt, es sei „nicht nur Vernichtung", was ins Chaos führt. Wenn *nibbāna* nicht nur Vernichtung von Gier, Hass und Verblendung ist, dann muss es auch noch etwas anderes sein. Aber was? Nun, praktisch alles, was Sie sich vorstellen möchten. Es ist, wenn Sie so wollen, Vernichtung von Gier, Hass und Verblendung *und* zehntausend pro Jahr und eine verführerische Geliebte. Aber vielleicht wollen Sie sich das ganze neue Manuskript ansehen, jetzt, da die Übersetzungen* in den Anhang aufgenommen wurden und der Text erweitert ist.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Es gibt noch andere, z.B. (eine angenommene Schlagzeile im *Daily Mirror*): STUDENTEN UNTERSUCHEN SEX-GEFÜHLE!

b. Acht Kilo Gold!

{* der Sutta-Passagen, die in der Erstfassung von 1963 nicht enthalten waren}

## *Brief 80* — *23. November 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich bin gerade Herrn G.s Kommentare zu den *Notizen* durchgegangen und auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob sein Haupteinwand gegen meine Interpretation von *paṭiccasamuppāda* sich dagegen richtet, dass sie keinen zeitlichen Prozess beschreibt. Tatsache ist, dass Sie mit diesem Einwand bereits vertraut sind, weil Sie mir in einem früheren Brief einmal von jemandem erzählten, der behauptete, die Drei-Leben-Interpretation sei mit den Ansichten, die in den *Notizen* zum Ausdruck kommen, kompatibel. Zugleich merkten Sie an, dass Schwester Vajirā früher eine „temporale" Interpretation von *p.s.* bevorzugt hatte, später aber ihre Meinung änderte.

Ich erwiderte, dass ich es erstens nicht so sehe, dass meine Interpretation mit der Drei-Leben-Interpretation kompatibel ist (und Herr G. empfindet es gewiss nicht so!), und zweitens, dass Schwester Vajirās Meinungsänderung stattfand, als sie (wie es den Anschein hat) aufhörte, ein *puthujjana* zu sein.[a] Wenn ich die Energie aufbringen kann, ihm zu antworten, wird es mehr um die Diskussion verschiedener allgemeiner Standpunkte gehen als um die Erwiderung auf die bestimmten Punkte, die er vorbringt (die weitgehend vom Unterschied in unseren Standpunkten abhängen).

Er bemerkt in seinem Brief, „Ein weiterer großer Fehler ist, der Ehrw. Autor … versucht fast immer, seine Ideen im Kanon wiederzufinden, statt aus den Passagen *abzuleiten*, was *sie* lehren." Diese Kritik ist unvermeidlich. Aus *seiner* Sicht erscheint sie gerechtfertigt. Die Sache ist, ich habe eine Informationsquelle (meine eigene Erfahrung), von der er nichts weiß. Und wenn ich sage, eine bestimmte Sache *verhält* sich so, ohne eine Absicherung durch die Suttas anzugeben (obwohl ich, wo ich nur kann, versuche, stützende Querverweise anzugeben), wird er natürlich den Eindruck gewinnen, dass ich willkürliche Ansichten aufdränge (so ziemlich dasselbe passierte mit Frau Quittner, als sie die *Notizen* als „arrogant" beschrieb). *Außer wenn die Notizen* mit dem Gedanken gelesen werden, dass der Autor *vielleicht* etwas zu sagen hat, worüber der Leser noch nicht Bescheid weiß, werden die *Notizen* unverständlich bleiben. (Der Buddha sagt in den Suttas, einer, der dem Dhamma zuhört, der *randhagavesī*, „nach Fehlern suchend" ist, wird es nicht begreifen können. Beachten Sie wiederum Schwester Vajirās Meinungsänderung im Laufe ihrer Briefe und schließlich ihr Eingeständnis, sie sei früher „eingebildet" gewesen.)

Ich füge einen Zeitungsausschnitt über Sartre bei. Die Ansicht, die er hier vertritt („Ein Schriftsteller muss Partei ergreifen …"), findet in seiner Philosophie keinerlei Rechtfertigung. Wenn er also dieser Ansicht ist, dann deshalb, weil er sie emotional befriedigend findet. Diese Ansicht ist uns natürlich recht vertraut – es ist das sozialistische Argument, das wir manchmal hören: Weil man nicht Dhamma praktizieren kann, wenn man hungert, kommt demnach Nahrung an erster Stelle; und daher ist Nahrung wichtiger als Dhamma; und daher ist es wichtiger, Nahrung zu produzieren, als sich gut zu verhalten; und daher ist jegliche Art von Gewalt oder Betrug gerechtfertigt, wenn es die Nahrungsproduktion erhöht.

Wie Sartre es darstellt, erscheint es plausibel – es ist besser, die Armen zu ernähren, als die Reichen zu unterhalten. Aber bei genauerem Hinsehen erkennen wir, dass sich gewisse Schwierigkeiten ergeben. Zunächst nimmt man an (wie alle Sozialisten, Sartre eingeschlossen, annehmen), dass dieses Leben das einzige ist, dass wir vor unserer Geburt nicht existiert haben und nach dem Tod nicht existieren werden. Nach dieser Annahme ist es ziemlich leicht, die Menschheit in zwei Lager einzuteilen: die reichen

Unterdrücker und die armen Unterdrückten, und die Wahl, zu wem man hilft, fällt leicht. Aber wenn dies nicht das einzige Leben ist, wie können wir da sicher sein, ob ein Mensch, der jetzt arm und unterdrückt ist, nicht die unangenehmen Folgen davon erlebt, dass er in seinem letzten Leben ein reicher Unterdrücker war? Und wenn wir das Prinzip zu seinem logischen Schluss fortführen, sollten wir uns dann nicht auf die Seite der „unterdrückten" Bewohner der Höllen stellen, die die Vergeltung ihrer üblen Taten erleiden, und die Glücklichen in den Himmeln, eine privilegierte Klasse beim Genießen ihres Tugendlohnes, als die „müßigen Reichen" verdammen? Und dann ignoriert diese Ansicht die Tatsache, dass unsere Bestimmung nach dem Tode davon abhängt, wie wir uns in diesem Leben benehmen. Wenn schlechtes Verhalten in diesem Leben zu Armut und Hunger im nächsten führt, können wir dann sicher sein, dass Brot wichtiger als Bücher ist? Was nützt es, die Hungrigen mit Brot zu versorgen, wenn Sie ihnen den Unterschied zwischen richtig und falsch nicht nennen? Ist Metaphysik so unwichtig, wenn sie die Menschen – egal ob reich oder arm – dazu bewegt, richtige Ansicht anzunehmen und sich entsprechend zu verhalten?

Natürlich ist die Tatsache, dass Sartres Philosophie nichts über die Hungrigen und Unterdrückten zu sagen hat, allein schon ein Makel an seiner Philosophie; und man könnte argumentieren, dass Sartre besser daran tut, für die Hungrigen und Unterdrückten einzutreten, als seine metaphysischen Ansichten kundzutun; aber das rechtfertigt das Prinzip noch nicht. Und in letzter Analyse ist die Buddhalehre für eine privilegierte Klasse – jene, die so viel Glück haben, genug Intelligenz zu besitzen, um sie zu begreifen (Dhamma ist *paccattaṁ veditabbo viññūhi* – M.38: I,265 – „von den Weisen zu wissen, jeder für sich selbst"), und das ist ganz sicher nicht die Mehrheit! Aber Sartres Einstellung ist symptomatisch für eine allgemeine Unzulänglichkeit im modernen europäischen Denken – die zunehmende Ansicht, dass die Mehrheit Recht haben muss, dass Wahrheit durch Appell an die Wahlurne erreicht werden kann. (Ich habe irgendwo gelesen, dass in einem der westlichen kommunistischen Länder per Handzeichen beschlossen wurde, dass Engel nicht existieren.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Das ist tatsächlich nicht irrelevant hier, weil Herr G. aus der Gruppe von Buddhisten kommt, zu der Schwester Vajirā früher gehörte, und seine derzeitigen Ansichten und Schwester Vajirās Ansichten haben viel gemein: Beide stammen vermutlich aus derselben Quelle.

## *Brief 81* *30. November 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

nach einigem Zögern habe ich mich entschieden, auf Herrn G.s Brief zu antworten. Aber nachdem offensichtlich ist, dass es ihm mehr darum geht, seine eigene Position zu behaupten (in gewissem Sinne haben ihn die *Notizen* bluten lassen, sie haben etliche wunde Punkte bei ihm berührt), als die *Notizen* zu verstehen, erscheint es wichtig, dass ich eine gewisse Distanz wahre und es nicht zum Schlagabtausch mit ihm kommen lasse; und so habe ich meine Erwiderung an Sie gerichtet – alle meine Bemerkungen richten sich an das Hohe Gericht.*

Er hat offensichtlich gute Kenntnis der Suttas (worauf er ziemlich stolz ist) und ein sehr armseliges Verständnis des Dhamma. Eine Antwort, die für ihn von irgendeinem Nutzen sein soll (und nicht bloß die Situation verschlimmert), bedarf ziemlich sorgfältiger Wortwahl: Es ist notwendig, ihm zu vermitteln, dass er sehr weit davon entfernt ist, das Dhamma zu verstehen, ohne ihm das mit vielen Worten tatsächlich zu sagen. Ob meine Erwiderung (die seine taktischen Ausfälle vermeidet, durch das strategische Manöver, einen profunden Unterschied in der Sichtweise anzudeuten – was ja auch stimmt – die alle Diskussion von Einzelheiten derzeit sinnlos macht) dieses Ziel erreicht, kann ich wirklich nicht sagen – wie wirkt sie auf Sie? Habe ich irgendetwas gesagt, was ihn nur ärgern wird, statt ihn aus seiner Selbstzufriedenheit aufzurütteln?

Es hat sich ein Mythos um mich herum gebildet – dass meine Anwesenheit der Grund für den guten Regen war, dessen man sich seit meiner Ankunft hier erfreute – der jetzt rüde zerschmettert wurde. In diesem Distrikt hat es eine Regenknappheit gegeben und das Bisschen, was gefallen ist, hat Būndala sehr sorgfältig, fast wie geplant, umgangen. Vielleicht ist die Dürre nur gekommen, um den Dorfbewohnern zu zeigen, dass *post hoc ergo propter hoc*** ein Fehlschluss ist – oder fällt diese Annahme demselben Fehlschluss zum Opfer?

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Diese Erwiderung hatte der Ehrwürdige Ñāṇavīra bereits einen Tag zuvor abgeschickt, siehe Brief 82.

** (lat.) wtl.: „danach, daher deswegen“ – aus einer zeitlichen Abfolge irrtümlich auf einen kausalen Zusammenhang schließen}

## *Brief 82* *29. November 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

vor ein paar Tagen erhielt ich von Ihnen einen Brief, der Herrn G.s Kommentare zu den *Notizen zu Dhamma* enthielt. Ich bin ihn mit einiger Sorgfalt durchgegangen (auch wenn ich unglücklicherweise kein Sanskrit lese) und es ist offensichtlich, dass er sich viel Mühe gegeben hat, ihn zu verfassen. Er hat ganz klar einen beträchtlichen Reichtum an Wissen zur Verfügung und scheint mit den Pālitexten recht vertraut zu sein, aus denen er freizügig zitiert. Gleichzeitig wird allerdings auch deutlich, dass die Differenzen zwischen seinem und meinem Standpunkt zu tief reichen, um einfach mit einer Diskussion der verschiedenen Punkte, die er aufgebracht hat, ausgeräumt zu werden. Um meinen Sinn zu erklären, müsste ich Argumente anführen, die zu disputieren er sich geneigt fühlen würde, und die Schwierigkeiten würden nur von einer Stelle an eine andere verlagert werden. Aber ich habe den Eindruck, dass er fest davon überzeugt ist, dass seine Position die richtige ist, und ich glaube nicht, dass es viel Sinn hätte, wenn ich sie in Frage stellen würde.

In seinem Brief bemerkt er, dass ich zu induktiv erkläre, dass ich dazu neige, meine Ideen im Kanon wiederzufinden, statt von den Passagen *abzuleiten*, was *sie* bedeuten. Diese Kritik geht allerdings davon aus, dass wir tatsächlich in der Lage sind, uns dem Kanon mit vollkommen jungfräulichem Geist zu nähern, nur mit einer Kenntnis des Pāli und einem soliden Training in Logik ausgestattet. Aber genau das können wir nicht. Jeder von uns hat in jedem Moment seine gesamte Vergangenheit hinter sich; und im Licht der eigenen Vergangenheit (oder des eigenen Hintergrunds oder der eigenen vorgefassten Annahmen) interpretieren wir, was uns jetzt präsentiert wird, und weisen ihm seine Bedeutung zu. Ohne einen solchen Hintergrund würde uns nichts jemals überhaupt bedeutungsvoll erscheinen – ein gesprochenes oder geschriebenes Wort würde eine reine Präsentation bleiben, ein bloßer Klang oder ein Zeichen ohne Signifikanz. Aber unglücklicherweise hat jeder von uns eine andere Vergangenheit; und folglich tritt jeder von uns mit einem Satz vorgefasster Annahmen an den Kanon heran, der sich von dem jedes anderen unterscheidet. Und als weitere Folge versteht jeder von uns den Kanon in einem unterschiedlichen Sinn. Wir versuchen, unsere persönlichen Ideen im Kanon zu entdecken, weil uns nichts anderes übrig bleibt. Es ist zunächst die einzige Möglichkeit, die wir haben, um den Kanon zu *verstehen*. Später wird unser Verständnis des Kanons natürlich unsere Ideen modifizieren; und somit ist unser späteres Verständnis des Kanons, in einem kreisförmigen Prozess, besser oder zumindest anders als unser früheres Verständnis, und es besteht die Möglichkeit, schließlich beim richtigen Verständnis des

*ariyapuggala* anzukommen. Sicher können wir in gewissem Umfang aus dem Kanon seine Bedeutung ableiten; aber solange wir nicht erst einmal unsere eigenen Ideen einbringen, werden wir niemals feststellen, dass der Kanon eine Bedeutung zum Ableiten hat.

Für jeden Menschen bedeutet der Kanon also etwas anderes, entsprechend dem jeweiligen Hintergrund. Und das gilt nicht nur für unser Verständnis bestimmter Passagen, sondern auch für das, was wir unter der Buddhalehre insgesamt verstehen.

(I) Wir mögen alle einer Meinung sein, dass bestimmte Passagen vom Buddha selbst gesprochen wurden und dass sie die wahre Lehre repräsentieren. Aber wenn wir einander fragen, was wir unter diesen Passagen verstehen und unter den Begriffen, die sie enthalten, stellen wir oft eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit fest, die keinesfalls einfach durch Verweis auf andere Sutta-Passagen beizulegen ist. (Um einen Fall aufzugreifen, er und ich sind offensichtlich einer Meinung, dass das Sīvaka Sutta {siehe Brief 72} die Buddhalehre repräsentiert. Aber während ich sie als Hinweis verstehe, dass nur eine von acht Arten von Gefühl *kammavipāka* ist, bringt er ein Argument vor, um seine Interpretation im umgekehrten Sinne zu rechtfertigen – dass *alle* acht Arten *kammavipāka* sind. Und obwohl ich mit seiner Interpretation überhaupt nicht übereinstimme, bezweifle ich sehr, dass ich eine Sutta-Passage vorweisen könnte, um ihn zu überzeugen, dass er – wie ich es sehe – sich irrt. Und zwar aus dem einfachen Grund, dass er unvermeidlich jede Passage, die ich vorbringe, nach seinen Ideen interpretiert. Wir sind zum Text vielleicht einer Meinung, aber wir werden in der Interpretation uneins sein.)

(II) Da jeder bereits seine eigenen Ideen hat (vage oder präzise), worin Glück besteht, wird er natürlich vom Buddha erwarten (das heißt, wenn er seine *saddhā* in den Buddha gesetzt hat), jenes Glück zu gewährleisten, und er wird das Dhamma insgesamt in eben diesem Sinne interpretieren. Später wird er natürlich feststellen, dass das Dhamma nicht im von ihm gewünschten Sinne aufgefasst werden kann, und entweder ändert er dann seine Ideen oder er gibt das Dhamma zu Gunsten irgendeiner anderen Lehre auf. Aber jedenfalls gibt es keinerlei Grund zu der Annahme, dass zwei Menschen (außer sie haben beide aufgehört, *puthujjana* zu sein) darin übereinstimmen, was der Buddha nun genau gelehrt hat. (Im vorliegenden Fall stelle ich nicht fest, dass Herrn G.s Sicht des Dhamma – soweit ich sie begreife – besonders viel Ähnlichkeit mit meiner hat; und der Unterschied reflektiert offensichtlich den unterschiedlichen Hintergrund, vor dem wir jeweils das Dhamma interpretieren. Er mag [vielleicht] sagen, dass er die Suttas ohne Bezug auf irgendeinen Hintergrund liest und versteht, und ich habe kein Bedürfnis [falls dem so ist], über diesen Punkt zu streiten; aber ich weiß, dass ich für meinen Teil nie ohne Hintergrund daherkomme [in

gewissem Sinne *bin* ich mein Hintergrund], wenn ich die Texte erwäge, auch wenn der Hintergrund jetzt sehr anders ist als damals, als ich zum ersten Mal eine Lehrrede anschaute. Und wenn er nicht mit dem, was ich sage, einverstanden ist, wird diese Nichtübereinstimmung selbst auf die Art und Weise reflektiert werden, wie wir jeweils das Dhamma verstehen.)

Wahrscheinlich geht es ihm nicht so sehr darum, die Denkweise zu verstehen, die eine horizontale (oder zeitliche) Interpretation von *paṭicca-samuppāda* ablehnt und stattdessen eine vertikale (oder simultane) Sicht erfordert; aber sollte er interessiert sein, dann könnte er – wenn ihm seine Studien Zeit lassen – Heideggers *Sein und Zeit* oder Sartres *Das Sein und das Nichts* lesen. Es muss allerdings klargestellt werden, dass diese Bücher keinesfalls ein Ersatz für den Kanon sind und darüber hinaus die Philosophien dieser Denker bei genauer Betrachtung in mancherlei Hinsicht für Kritik offen liegen. Es ist ihre Denk*weise*, die lehrreich ist. (In diesem Zusammenhang könnte Herr G. zur Kenntnis nehmen, dass ich mit dem Begriff „Reflexion" *paccavekkhana* und nicht *pariyatti* meine.)

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 83* — *3. Dezember 1964*

*Lieber Herr Brady,*

Sie gehören sicher zu jenen Personen, die es schaffen, die Atmosphäre und Assoziationen, die zu Gebäuden und Orten gehören, zu spüren und vielleicht neu zum Leben zu erwecken, und wenn Sie also diese Orte aufsuchen, sind Sie in der Lage, sich beinahe körperlich in der Zeit zurückzuversetzen. Die wenige Kapazität, die ich in dieser Richtung hatte (ich bin immer gerne gereist und habe Orte besucht), wurde durch meine Kriegsjahre in der Armee erstickt, wo ich den ganzen Tag mein Gehirn missbrauchte (ich war beim Geheimdienst {englisch: Intelligence}, bei der „Intelligenz", von der es laut Huxley drei Arten gibt: menschliche, tierische und militärische) und dann nur darauf aus war, die ganze Nacht meinen Körper zu missbrauchen. Jedenfalls vereinfachte das meine Welt und brachte die Themen klar zu Tage.

Aber jetzt, auch wenn es für Buddhisten bedeutsame Orte in Indien gibt und der Buddha selbst es pries, diese zu besuchen (der Geburtsort, der Ort der Erleuchtung – genau genommen ist dies eine Fehlübersetzung, es sollte Erwachen heißen – , der Ort der ersten Lehrrede und des endgültigen Verscheidens), habe ich nie ein Bedürfnis oder eine Neigung gespürt, sie zu besuchen.

Wie irritierend die Buddhalehre manchmal erscheinen muss! Da kommen Sie daher, sind in einem *aśram* gewesen und haben die Große Wahrheit gelernt oder verwirklicht, „Wirklichkeit ist Bewusstsein – nicht Bewusstsein VON, nicht Wissen, sondern Bewusstsein“ – und dann komme ich daher und habe die lästige Pflicht, Sie darauf aufmerksam machen zu müssen, dass der Buddha sagt (ich vereinfache geringfügig), „Dass es ohne Materie, ohne Gefühl, ohne Wahrnehmung, ohne Gestaltungen (Absicht, Wille) Bewusstsein geben sollte – das ist unmöglich“ (vgl. Khandha Saṁy. 53: Ⅲ,53). (Eine Ausnahme wird für die höchsten Sphären von Bewusstsein gemacht, wo Materie durch einen Prozess sukzessiver Abstraktion transzendiert wird, aber die anderen Punkte noch vorhanden sind.) Es tut mir leid, aber so steht es da – aber schließlich verpflichte ich Sie nicht dazu, die Suttas zu akzeptieren.[a] (Hindus haben die Angewohnheit zu sagen, dass alle Religionen Eins sind, besonders im Hinblick auf die Buddhalehre. Da der Buddha Hindu war, so sagen sie, muss seine Lehre Hinduismus sein. Abgesehen davon sagen sie, der Buddha war der achte Avatar von Viśnu. Buddhisten dagegen sagen *nicht*, dass alle Religionen Eins sind – und demonstrieren damit zumindest *einen* Unterschied zum Hinduismus.)

Genau dieser Punkt wirft vielleicht Licht auf meine Vorliebe (in geziemenden Grenzen) für die existenzialistischen Philosophen: Husserl behauptet und Sartre bestätigt, dass alles Bewusstsein immer Bewusstsein *von* etwas ist, z.B.

> Das Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas: Das bedeutet, dass die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewusstseins ist; das heißt, das Bewusstsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist. (*EN*, S.28/*S+N*, S.35)

Und daraus wiederum können Sie ersehen, warum ich von Grund auf antimystisch bin. Und dies erklärt, warum ich aus westlicher Sicht kein religiöser Mensch bin. Es scheint ein Paradox in der Tatsache zu liegen, dass mein Geschmack – literarisch und anderweitig – weltlicher und weniger spirituell als Ihrer ist.

Es ist ganz klar, dass die *Notizen* nie ein populäres Werk sein können (außer durch ein Versehen), aber es ist vielleicht schwieriger als Ihnen oder mir so richtig bewusst ist. Es könnte von Interesse für professionelle oder semi-professionelle Philosophen sein, aber nach *Mind* zu urteilen, scheint es in England keine zu geben. Warum sollte das Buch überhaupt verlegt werden? Ich weiß es nicht so recht.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Ich bezweifle nicht im Geringsten, das Ihnen der Aufenthalt im *aśram* etwas gebracht hat; und es kann sein, dass dies (in gewisser Weise) die Wahrheit für Sie ist. Aber letztendlich ist die Frage, wie weit Sie das bringt. Aber der Buddha sagt, es bringt Sie (oder sonst irgendjemanden) nicht zum Verlöschen. Aber vielleicht wollten Sie das ja auch gar nicht.

## *Brief 84* *8. Dezember 1964*

*Lieber Herr G.,*

kürzlich erhielt ich von Herrn Samaratunga Ihre sorgfältig gefassten Kommentare zu meinen *Notizen zu Dhamma*. Ich las sie mit großem Interesse und schickte eine Erwiderung an Herrn Samaratunga. Jetzt höre ich von ihm, dass er sie an Sie weitergeschickt hat, sie wird also zu gegebener Zeit bei Ihnen eintreffen. Ich stelle fest, dass mir unglücklicherweise ein Ausrutscher unterlaufen ist, der der Korrektur bedarf. In meiner Diskussion von *viññāṇaṁ anidassanaṁ anantaṁ sabbatopahaṁ* sagte ich (meiner Erinnerung nach), „das Bewusstsein des *arahat* zeigt weder ein ›Selbst‹ oder ›Subjekt‹ an, noch erzeugt es ein solches." Dies sollte lauten: „… zeigt weder ein ›Selbst‹ oder ›Subjekt‹ an, noch entspringt es *von* einem ›Selbst‹ oder ›Subjekt‹". Die Bedeutung von *anidassanaṁ* und *sabbato-apahaṁ* ist eigentlich dieselbe: Da es kein *Ahan ti vā Maman ti vā Asmī ti vā** beim *arahat* gibt, ist Bewusstsein nicht mehr „mein". Und *anantaṁ* kann man in genau demselben Sinne auffassen – für den *arahat* ist Bewusstsein nicht mehr begrenzt, dadurch, dass es „mein" Bewusstsein ist (eine Gestaltung ist immer begrenzend, weil es eine Negation ist; und Bewusstsein ist jetzt, in dieser Hinsicht, *asaṅkhata* oder nicht-gestaltet). Im Asaṅkhata Saṁyutta (IV,359-373) werden Sie sehen, dass *asaṅkhata*, *anidassana* und *nibbāna* allesamt Synonyme sind, und alle werden als *rāgakkhaya, dosakkhaya* und *mohakkhaya* definiert, die im Itivuttaka (V,5: 38) *saupādisesā nibbānadhātu* genannt werden {vgl. Brief 8}. Edward Conzes Übersetzung als „unsichtbares, unendliches Bewusstsein, das überall leuchtet" ist ziemlich wild (zweifellos hat er sie hergenommen, ohne überhaupt das Pāli in Betracht zu ziehen) und man ist versucht zu fragen, wie Bewusstsein denn „unsichtbar" sein kann, wenn es „überall leuchtet". Aber was genau die Mahāyānisten unter *nibbāna* verstehen, ist schwer auszumachen.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

* {„Ich" oder „mein" oder „bin".}

## *Brief 85* *8. Dezember 1964*

*Lieber Herr Brady,*

Sie sprechen davon, „die Inkarnation Gottes in uns selbst zu spüren, so dass wir erkennen, dass wir genau aus Gottes Zeugs bestehen“, und dann fahren Sie fort und sagen: „O, ich weiß, wie Sie auf so eine Aussage reagieren werden …“ Und, wie reagiere ich? Ich sage, das, was wir „Gotteserfahrung“ nennen, als Beweis für die Existenz Gottes herzunehmen, ist ein Fehler. Aber es gibt solche und solche Fehler und vielleicht lohnt es sich, etwas genauer hinzuschauen.

Beachten Sie zu Beginn, dass ich nicht *abstreite*, dass wir „Gotteserfahrung“ haben können. Es ist ein modischer Schnitzer (wie ich in den *Notizen* anmerke), die moderne Wissenschaft als Bestätigung der Buddhalehre hochzujubeln. Die Annahme besagt, dass der Buddha die ganze Frage der Transzendenz (Selbst) oder TRANSZENDENZ (Gott) löste, indem er die unpersönliche Haltung des Wissenschaftlers vorwegnahm. Aber das ist Müll und macht aus dem Dhamma eine Art logischen Positivismus und aus mir eine Art Bertrand Russell in Roben. Nein, numinoses Erleben ist genauso real wie Sex oder romantische Liebe oder ästhetisches Erleben; und es gilt die Frage zu beantworten, ob diese Dinge für bare Münze zu nehmen sind, als Beweis für eine Art transzendenter Realität, oder ob die Ewigkeit, auf die sie deuten, eine Selbsttäuschung ist.

Sicherlich scheinen wir bei sexueller Liebe die Ewigkeit zu erfahren; und das wird oft für religiös bedeutsam gehalten (von den Hindus zum Beispiel, mit ihrem Śivaliṅgam, von ihrer Tempelerotik ganz zu schweigen). Aber was ist das für eine lächerliche Ewigkeit, die ein paar Sekunden oder Minuten dauert und uns dann ratlos zurücklässt, wenn wir uns wundern, was der ganze Zirkus überhaupt soll! Wie es der derbe Reim so unverblümt ausdrückt:

> Kalt wie das Arschhaar beim arktischen Bär,
> Kalt wie die Liebe kurz nach dem Verkehr.*

Als Werbung für die Ewigkeit ist Sex ein Witz. In der romantischen Liebe, das stimmt, gelingt es uns, in einer Art Ewigkeit zu leben, über Monate und vielleicht Jahre: Jede Liebesaffäre hält auf ewig – solange sie hält. Aber trotzdem, wenn Jouhandeau (von Palinurus in *The Unquiet Grave* zitiert) {im Original auf Französisch} fragt: „Wenn das Universum das Wesen, das wir lieben, mit Gleichgültigkeit betrachtet, wer hat dann Recht?“, müssen wir antworten, „das Universum“. Die Geliebten unserer Vergangenheit können absolut tot sein, selbst wenn wir sie wiedersehen, und es geschieht üblicherweise nur zu Gunsten der gegenwärtigen Geliebten (falls vorhanden), dass wir vom Urteilsspruch des Universums abweichen. Und

genauso verhält es sich mit ästhetischen Genüssen. Der transzendente Geist von Mozarts g-moll Quintett, seines Adagio und Fuge, der späte Beethoven, Bartoks Quartette, Strawinskijs Oktett für Blasinstrumente, so offensichtlich für mich, bevor ich in die Armee eintrat – wo war er, als ich nach dem Krieg nach Hause kam?

Wenn wir auf spezifischeres numinoses Erleben kommen, ist die Situation delikater. In seiner gröberen Form, sicherlich – Ergriffenheit in einer Kathedrale, panische Furcht bei einem Gewitter – es kommt und geht und wir oszillieren zwischen Ewigkeit und Flüchtigkeit; und selbst wenn Flüchtigkeit ewig sein kann, kann Ewigkeit unmöglich flüchtig sein. Palinurus ist im Zweifel und schlägt einen Kompromiss vor:

> Der Mensch strömt einen Sinn für Ehrfurcht wie eine Ausdünstung aus. Er schmiert sie auf alles, und so spricht er Orte wie Stonehenge oder den See Nemi (Dianas Spiegel) heilig – und doch kann der eine zur Tankstelle werden und der andere von einem Größenwahnsinnigen trockengelegt; kein Hain ist zu heilig, um nicht abgeholzt zu werden. Wenn wir müde oder krank sind, nimmt unsere Kapazität zur Ehrfurcht zu, wie unsere Kapazität, die Schwierigkeit der Dinge zu sehen, bis sie eine Art Zwangsneurose oder Aberglaube wird; daher hätte es wohl den Anschein, dass die Mythoklasten immer Recht haben – bis wir wissen, was diese Mutterhasser, diese Grobiane an der Mutterbrust, ihrerseits anbeten. Lenin, die mumifizierte Vaterfigur, ersetzt den byzantinischen Christus. Ehrfurcht und Zerstörung wechseln einander ab; daher wird der weise zweigesichtige Mann zerstörerisch verehren, wie Alarik oder Akbar, und wie Gibbon, Renan, Gide, ehrfürchtig zerstören. (S.87)

Aber eine subtilere Herangehensweise ist möglich. Für Karl Jaspers hat die Welt einen dreifachen Aspekt. Es gibt „da-Sein“, „man-selbst-Sein“ und „Sein-an-sich“. Das erste ist alles, was ein Objekt für mich sein kann, Gedanken wie Dinge. Das zweite ist die persönliche Existenz, oder *ich selbst*. Die transzendiert das erste und kann, wenn auch nicht gänzlich, in einem Akt der Selbst-Reflexion aufgefasst werden. Das dritte transzendiert das zweite, so wie das zweite das erste transzendiert, und ist Transzendentes Sein. Dies ist der höchste Sinn, die höchste Bedeutung der beiden anderen, es kann aber nie direkt aufgefasst werden. Wir können uns dem bestenfalls annähern. Und Jaspers entwickelt hier seine Doktrin der „Chiffren“; eine „Chiffre“ (die abstraktem Nachdenken ganz unverständlich ist) ist ein Erlebnis, das als unvollständig aufgefasst wird – das nur auf eine Wirklichkeit hinweist, die „gegenwärtig, aber verborgen“ ist.

Obwohl Jaspers verschiedene Chiffren unterscheidet, ist der wichtige Punkt, dass *alles* als Chiffre gelesen werden kann, wenn wir uns die Mühe „existenzieller Kontemplation“ machen. Da alles Transzendentes Sein anzeigen kann, besteht zumindest die theoretische Möglichkeit, dass man sein ganzes Leben damit verbringt, jede Erfahrung als Chiffre zu lesen, und in so einem Fall würden wir uns fortwährend der Ewigkeit annähern. Diese Einstellung ist weniger einfach von der Hand zu weisen und Jaspers hat vorsichtshalber alle losen Enden mit einer höchsten, letztendlichen Chiffre zusammengebunden. Obwohl wir uns fortwährend dem SEIN annähern können, können wir es nie tatsächlich erreichen, und dieses unvermeidliche Scheitern und die Frustration unserer Bemühungen könnte zur Verzweiflung verleiten. Diese Verleitung zum Verzweifeln, sagt Jaspers, sollte uns anspornen, die Chiffre der Frustration „anzunehmen“. „Das Nicht-Sein, das im Scheitern all unserer Bemühungen erscheint, ein direktes Verständnis des Seins zu erlangen, wird jetzt als eine indirekte Offenbarung der Gegenwart des Transzendenten gesehen.“ (Ich zitiere aus Grimsleys Buch, S.188.) Aber es muss betont werden, dass das Annehmen dieser Chiffre ein Akt des Glaubens an das Transzendente ist, und ohne solchen Glauben können wir den notwendigen Sprung niemals machen – in der Tat, sie sind wirklich ein und dieselbe Sache.

Jaspers führt uns also dann zu dem Punkt, wo alles auf Transzendenz hinweist und nichts sie enthüllt, und somit zur Verzweiflung; und Verzweiflung ist eine Einladung, zu der Schlussfolgerung zu springen, dass Transzendenz (oder Ewigkeit oder Gott) existiert. Aber angesichts dieser Einladung sind unterschiedliche Einstellungen möglich. Der Theist nimmt die Einladung natürlich dankend an. Jaspers selbst neigt dazu, sie anzunehmen, trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten. Lessing lehnte die Einladung ab, vielleicht mit Bedauern. ({Im Original auf Deutsch zitiert} „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“) Sartre erklärt die Einladung aus dem Weg und weist zu leicht das von der Hand, was ein echtes Problem ist. Camus nimmt die Einladung zur Transzendenz im umgekehrten Sinne an – als Beweis für die Nicht-Existenz Gottes. Für ihn ist es {im Original Französisch} „der hellsichtige Protest des Menschen, der sich in eine Welt geworfen findet, in welcher ihm Glanz und Licht unablässig von einem Gott sprechen, der nicht existiert“(aus *Noces*, 1939).

Und was ist mit der Buddhalehre – was sagt sie, wie sollen wir mit der Frage umgehen, ob Gott existiert oder nicht? Das erste ist, man soll sich nicht zu einer kategorischen Antwort, ja oder nein, auf so eine tückische Frage drängen lassen. Das zweite ist, man soll sehen, dass die Antwort auf diese Frage von der Antwort auf eine unmittelbarere Frage abhängen wird: „Existiere ich selbst? Ist mein Selbst ewig oder ist es etwas, das mit dem

Körper zu Grunde geht?“ Und genau hier beginnt die Schwierigkeit. Der Buddha sagt, die Welt ist größtenteils gespalten, in die Jas und Neins, die Eternalisten und die Anihilationisten, und sie gehen sich gegenseitig für immer an die Kehle. Aber dies sind zwei Extreme und die Buddhalehre geht dazwischen.

Solange wir das Erleben unseres Selbstes haben, wird sich die Frage „Existiert mein Selbst?“ von selbst auf uns stürzen: Wenn wir sie bejahen, werden wir dazu neigen, die Existenz Gottes zu bestätigen, und wenn wir sie verneinen, werden wir dazu neigen, die Existenz Gottes abzustreiten. Aber was ist, wenn wir aufgehört haben, ein Erleben von uns selbst zu haben? (Ich meine nicht reflexives Erleben als solches, sondern Erleben von uns selbst als ein Ego oder eine Person. Dieser Unterschied ist schwer zu sehen, aber ich muss auf die *Notizen* zur weiteren Erörterung verweisen.) Wenn dies geschehen sollte – und es ist das besondere Anliegen der Buddhalehre (und keiner anderen Lehre), dafür zu sorgen, dass es geschieht – dann sollten wir nicht nur aufhören, Fragen über unsere Existenz oder die Existenz Gottes zu stellen, sondern Jaspers gesamtes System und mit ihm die Doktrin der Chiffren würde kollabieren.[a] Und welcher Raum bleibt dann noch für Verzweiflung? „Für den *arahat* (ich zitiere aus den *Notizen*) ist jedes Empfinden von Persönlichkeit oder Selbstheit versiegt, und mit ihm ist jede Möglichkeit zu numinosem Erleben dahin; und kraft dessen kann die mystische Intuition eines trans-personalen Geistes oder Absoluten Selbstes – eines Höheren Sinnes oder einer Ur-Essenz oder All-Einheit oder was auch immer – nicht mehr entstehen.“

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Jaspers Schema besteht, wie gesagt, aus der Welt der Objekte (Gedanken und Dinge), dem „da-Sein“, und dieses transzendierend aus der Welt des Selbstes, dem „man-selbst-Sein“, und dieses transzendierend aus der Welt des SEINS, dem Sein-an-sich. Sie werden sehen, wenn, wie im Falle des *arahat*, alle Transzendenz (in diesem Sinne) aufgehört hat, bleibt nur die Welt der Objekte übrig (zumindest solange der *arahat* noch lebt). Mit anderen Worten, für den Buddha besteht Wirklichkeit – in dem Sinne von „was übrig bleibt, wenn Unwissenheit (*avijjā*) entfernt wurde“ – eben aus Gedanken und Dingen. Das ist das genaue Gegenteil der Hindu-Lehre von *māyā*, die vertritt, dass die Welt der Gedanken und Dinge das Unwirkliche oder Illusorische ist und dass die Aufgabe darin besteht, dies zu transzendieren und die letztendliche Wirklichkeit des reinen Seins (oder des reinen objektlosen Bewusstseins) zu erlangen. Sehen Sie zu dieser Frage einen früheren Brief von mir (der einen Pālivers „*saṅkapparāgo* …“

enthält {Brief 66}). Verdeutlicht dies, warum die empirische Welt in der Buddhalehre realer und substanzieller als im Hinduismus ist? Der Buddha sagt (in etwa), dass das Selbst illusorisch und die empirische Welt real ist, bei den Vedantisten dagegen ist es umgekehrt.

{* Weil es dem Übersetzer nicht gelang, sowohl die poetische Dichte, als auch die Tiefe der Aussage gleichermaßen zu vermitteln, hier das englische Original:}

> Cold as the hair on a polar bear's bum,
> Cold as the love of a man when he's come.

## *Brief 86* *25. Dezember 1964*

*Lieber Herr Brady,*

die philosophischen Werke, die ich bei mir habe, werden reichen, um mich für den Augenblick zu beschäftigen. Tatsächlich lasse ich mir mit einem gut geschriebenen Stück Philosophie vermutlich genauso viel Zeit beim Lesen wie Sie mit einem guten Poesieband. Und die Befriedigung, die Philosophie verschaffen kann (wenn der Philosoph einen gültigen Gedanken hat – d.h. einen Gedanken, den man selbst schon gehabt hat oder hätte haben können – und es schafft, diesen zu vermitteln), ist sicher nicht geringer als die, die ein erfahrener Leser von Poesie von einem guten Poeten bekommt, selbst wenn die Atmosphäre nicht ganz dieselbe ist. […] Und eine Passage zum Auftakt wie diese (von Heidegger), trotz – oder vielleicht gerade wegen – ihrer scheinbaren Schlichtheit, enthüllt dem Geist mit einem Schlag endlose unerwartete Perspektiven und ist, zumindest für mich, außerordentlich stimulierend:

> Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage. Und wahrscheinlich ist es nicht nur irgendeine Frage. Warum ist Seiendes und nicht Nichts? Es ist offenbar die erste aller Fragen.[a]

Und beachten Sie die subtile Nuance des Wortes „wahrscheinlich" – wahrscheinlich ist es nicht nur irgendeine Frage – die uns die prickelnde Möglichkeit lässt, die bloße Möglichkeit, dass es andere Fragen *geben mag* – auf die man noch nicht gekommen ist – die Vorrang vor dieser hier haben. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Es ist wahrscheinlich eine Scherzfrage.

## *Brief 87* *30. Dezember 1964*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich freue mich, dass Sie ein paar Passagen von Interesse in *Those Barren Leaves* gefunden haben. Ich selbst fing vor etwa drei oder vier Jahren an, über das unangenehme Geschäft des Sterbens nachzudenken. Bis dahin hatte ich, wie die meisten Leute, nicht viele Gedanken darauf verwendet. Aber ich war von den Aussagen zweier Ärzte zu dem Thema betroffen. Der erste sagte, wenn wir zu viel essen, sterben wir früher, als wenn wir wenig essen; und weil der Tod in jungen Jahren schmerzhafter ist (weil der Körper mehr Widerstandskraft besitzt), als wenn man alt und gebrechlich ist, ist es ratsam, wenig zu essen und so lange wie möglich zu leben. Der andere Arzt kommentierte (in einer medizinischen Fachzeitschrift) den Vorschlag, freiwillige Euthanasie einzurichten, für Leute, die ein Alter von sechzig erreicht haben. Er war für den Vorschlag, weil er als Arzt sich über die schrecklichen Krankheiten klar war, die uns im siebten und achten Lebensjahrzehnt wahrscheinlich ereilen. Da haben Sie es: Wenn Sie jung sterben, haben Sie wahrscheinlich einen schweren Tod, weil Ihr Körper stark ist, und wenn Sie bis ins hohe Alter am Leben bleiben, laufen Sie Gefahr, auf unangenehme Weise an irgendeinem fürchterlichen Leiden zu sterben. […] Wann immer der Buddha in den Suttas von heftigem Schmerz spricht, heißt es stets „Schmerz wie der des Sterbens".

Die Frage nach der „lieblichen jungen Versuchung" ist natürlich die schwierige. Aber man muss sich entscheiden, wenn man als Mönch leben will. Es heißt, der Buddha habe gesagt (ich bin allerdings nie auf die Passage gestoßen), gäbe es noch so eine Sache wie Sex (*kāma*) – d.h., gäbe es zwei derartige Dinge – dann wäre es nicht möglich, *brahmacariya* zu leben und dem Leiden ein Ende zu bereiten. Obwohl die Suttas etliche Wege angeben, wie man mit der „lieblichen jungen Versuchung" umgeht, wenn sie die Straße entlang schlendert, gibt es eine (eine Art Ausfallschritt), die ich manchmal sehr nützlich gefunden habe. Sie beruht auf der Episode mit dem Buddha und dem Ehrw. Nanda Thera (die Sie in Udāna III,2: 20-24 nachlesen können). Wenn die „liebliche junge Versuchung" in Sichtweite kommt, sagen Sie zu sich selbst: „Also, wenn ich unbedingt Sex haben muss und es gar nicht ohne geht, ist der beste Plan, dass ich mich jetzt zurückhalte und dadurch Verdienste anhäufe, die mir im nächsten Leben größeren und besseren Sex verschaffen, als ich hier kriegen kann." Bis Sie diese Seite der Frage erwogen haben, ist die Versuchung vielleicht schon vorbei, um die nächste Ecke und außer Sichtweite, und jetzt ist es zu spät, da noch irgendetwas zu unternehmen. Aber Sie haben immer noch das unbefriedigende Verlangen nach Sex. Um dies loszuwerden, sehen Sie sich an, dass Sex *nie* anhält; das heißt, auf lange Sicht überwiegt das damit ver-

bundene Elend das Vergnügen; und endgültiger Frieden kann nur erlangt werden, wenn alle Gedanken an Sex verschwunden sind. Diese Prozedur reicht oft völlig aus, um die Frage aus dem Geist zu verbannen – bis natürlich die nächste Versuchung daherkommt und die Hüften schwenkt! Aber jedes Mal gibt es ein wenig Fortschritt und es wird allmählich leichter, den inneren Frieden zu wahren, selbst wenn tatsächlich eine Versuchung auftaucht.

Herr Brady hat Kontakt zur L'Alliance Français aufgenommen und für mich eine Reihe französischer Bücher ausgeliehen (fast alle über Existenzialismus). Eines davon ist Camus' langer Roman *La Peste* („Die Pest"). Dort gibt es eine Figur, die verkündet: „Das einzige konkrete Problem, von dem ich heute weiß, ist, ob es möglich ist, ein Heiliger ohne Gott zu sein." In der christlichen Tradition ist man gut, wird man ein Heiliger, um Gott zu gefallen oder seinen Willen zu erfüllen. Aber wenn (wie es heutzutage in Europa weitgehend der Fall ist) die Leute nicht mehr an die Existenz Gottes glauben, gibt es dann noch einen Grund (von der Polizei abgesehen), sich weiterhin gut zu benehmen und Heiligkeit anzustreben? Die Figur in *La Peste* hat menschliches Leid gesehen und hat gesehen, dass viel von diesem Leid auf die Grausamkeit oder Gedankenlosigkeit der Menschen selbst zurückzuführen ist; und die Frage, die er sich selbst stellt, ist, ob ein Glaube an Gott notwendig ist, bevor man ein gutes Leben führen kann, oder ob es reicht, sich um das Wohlergehen anderer zu kümmern, und ob dies dem Menschen endgültigen Frieden geben wird.

In einer Lehrrede beantwortet der Buddha tatsächlich mehr oder weniger diese Frage, indem er (im Endeffekt) sagt, *solange man an Gott glaubt, ist es nicht möglich, ein Heiliger zu werden*. Und der Grund dafür ist ganz einfach: Wenn Gott existiert, ist er verantwortlich – weil er uns erschaffen hat – für all unser Handeln, gut oder schlecht; und wenn ich an Gott glaube, werde ich mich also nicht für mein Handeln verantwortlich fühlen und werde kein Motiv haben, mich gut statt schlecht zu verhalten. (Die Frage nach Gottes Verantwortung für das Böse quält christliche Theologen unablässig und sie haben nie eine passende Antwort gefunden.)

Eine der Schlussfolgerungen, die Camus' Figur zieht, besagt: Wenn man gut leben will, kann man es sich nicht leisten, abgelenkt zu sein. Mit anderen Worten, man muss immer achtsam sein. Und eines der berührendsten Dinge in dem Buch ist der Kontrast zwischen dem Sterben der gewöhnlichen Opfer der Pest, die in der Tat nicht mehr als, in Huxleys Ausdrucksweise, „stöhnende Tiere" sind, die sich auf ihren Betten wälzen, „mit keinerlei Gedanken mehr, nur noch Schmerz und Erbrechen und Stumpfsinn" – zwischen diesen und dem Tod dieser einen Figur, die Heiligkeit anstrebt und Achtsamkeit praktiziert. Wie die anderen stirbt er an der Pest; aber die ganze Zeit über, während er stirbt (nach Camus' Beschrei-

bung), macht er den Eindruck, intelligent zu sein und seine Klarheit zu bewahren, bis ganz zum Schluss. Er *weiß*, dass er stirbt, und er ist entschlossen, „einen guten Tod“ zu haben. Natürlich ist das nur ein Tod in einem Roman und wir können nicht davon ausgehen, dass es auf das richtige Leben zutrifft (ich frage mich, hat Camus jemals einen Menschen gesehen, der versucht hat, achtsam zu sterben?); aber ich bin selbst auch eher der Meinung, wenn man *wirklich* entschlossen ist, sich zu bemühen, kann viel bewirkt werden, um zum Zeitpunkt des Todes intelligent zu bleiben. Aber ich nehme an, es ist nicht sehr leicht, außer man hat sich die Achtsamkeit schon lange Zeit zur Gewohnheit gemacht.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 88* *1. Januar 1965*

*Lieber Herr Brady,*

eine nette Überraschung, Ihren Brief zu bekommen! Aber wie schwer es ist zu kommunizieren! Kierkegaard war der Meinung, dass direkte Kommunikation unmöglich ist, und sagte (mit Dostojewskij), dass der sicherste Weg zu schweigen das Reden ist. Ich habe Ihren Brief gelesen und versucht, seine Bedeutung zu erfassen (die Wörter und Sätze sind natürlich ganz klar) – versucht, mit anderen Worten, ein Gefühl dafür zu bekommen, den Archimedes'schen Punkt zu packen. Statt selbst viel zu sagen, dachte ich, ich schicke Ihnen ein paar Übersetzungen aus den Suttas über Nahrung. […]* Vielleicht wissen Sie noch nicht, dass der Buddha das gesamte Dhamma in dem einzigen Satz zusammengefasst hat: *Sabbe sattā āhāraṭṭhitikā*, alle Kreaturen werden durch Nahrung erhalten (gestützt, unterstützt) – D.33: Ⅲ,211 usw.

Ihr Hinweis auf den Autonomen Modus in der irischen Grammatik lässt sich vielleicht einbringen, insbesondere, weil Sie ja selbst andeuten, dass sich eine linguistische Annäherung an die tieferen Fragen des Lebens lohnen könnte. Es gibt tatsächlich eine Lehrrede, in der alle fünf Daseinsgruppen (die Faktoren, die in allem Erleben anwesend sind) genau auf diese Weise definiert werden.

> „Es zerfällt“, (so ist) Materie;** „es fühlt“, (so ist) Gefühl; „es nimmt wahr“, (so ist) Wahrnehmung; „sie gestalten“, (so sind) Gestaltungen; „es erlebt“, (so ist) Bewusstsein. (Khandha Saṁy. 79: Ⅲ,86f.)

Der gewöhnliche Mensch (der *puthujjana* oder „Weltling“) denkt, „*ich* fühle, *ich* nehme wahr, *ich* gestalte, *ich* erlebe“, und er fasst dieses „ich“ in

Bezug auf eine Art zeitlosen und unveränderlichen Egos oder „Selbstes“ auf. Aber der *arahat* ist die Ego-Illusion (den Dünkel oder das Konzept „ich bin“) völlig losgeworden und wenn er reflektiert, denkt er einfach, „*Gefühl* fühlt, *Wahrnehmung* nimmt wahr, *Gestaltungen* gestalten, *Bewusstsein* erlebt“. Vielleicht hilft Ihnen das zu erkennen, wie es geschehen kann, dass „die Vielfalt nur einfach da in der Welt steht“, wenn Gier (Begehren) vollständig aufhört. Offensichtlich kann sie nicht „einfach nur da in der Welt stehen“, solange sie nicht gefühlt, wahrgenommen, gestaltet und erlebt wird. (Berkeleys *esse est percipi* {Sein ist wahrgenommen werden} ist im Prinzip ganz korrekt); aber für den lebenden *arahat* stellt sich die Frage, „*Wer* fühlt, nimmt wahr, gestaltet, erlebt die Vielfalt?“ nicht mehr – die Vielfalt wird von Gefühl gefühlt, von Wahrnehmung wahrgenommen, von Gestaltungen gestaltet und von Bewusstsein erlebt; mit anderen Worten, sie ist *autonom* „da in der Welt“ (eigentlich war sie das schon immer, aber der *puthujjana* sieht das nicht, weil er sich selbst für selbstverständlich hält). Beim Zerfall des Körpers des *arahat* (seinem Tod), hört all dies auf. (Für andere Leute bestehen diese Dinge weiter, bis sie selbst *arahats* geworden sind und am Ende ihrer letzten Existenz ankommen.)

Ein weiterer Punkt. Wenn ein *arahat* mit Leuten *redet*, wird er normalerweise dem Sprachgebrauch folgen und „ich“ und „mir“ und „mein“ und so weiter sagen; aber er (miss-)versteht diese Wörter nicht mehr so wie der *puthujjana* (siehe ZUSÄTZLICHE TEXTE 14).

Es wäre unfair meinerseits, wenn ich mir erlauben würde, den Eindruck zu vermitteln, die Buddhalehre sei leichter verständlich als sie ist; und es wäre noch unfairer, wenn ich Sie zu der Annahme verleiten würde, dass ich mich für fähig halte, Ihnen in entscheidender Weise zu helfen. Das einzige, was ich tun kann, ist, ein paar Wegweiser auf Ihren Weg zu stellen, in der Hoffnung, Ihnen vielleicht eine gewisse Orientierung für Ihr Denken zu geben, die Ihnen später einmal zu Gute kommen könnte.

Vielen Dank für Ihr freundliches Angebot von Theaterkarten, aber unsere Regeln schließen Theaterbesuche aus, wie gerne auch immer wir eine Aufführung besuchen wollten.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

P.S.: Wussten Sie, dass in Prof. Jayatillekes Buch *The Buddhist Theory of Knowledge* (das Sie mir freundlicherweise geschickt haben), die Wörter „*sotāpanna*“ (Stromeingetretener) und „*arahat*“ im Index nicht zu finden sind? Ich bin ihnen auch im Text nicht begegnet. Das ist einfach wie *Hamlet* ohne den Prinz von Dänemark.

*Anmerkungen:*

{* In der Anlage befanden sich: Aṅguttara X,25: V,50; M.38: I,265-266; Nidāna Saṁy. 63: II, 97-100; nochmal M.38: I,260-263.

** *Ruppatī ti rūpaṁ*, lässt sich nicht wörtlich ins Deutsche übertragen. Die Parallelität der Begriffe ist im Deutschen nur begrenzt gegeben. Der Ehrw. Ñāṇavīra Thera spielt offenbar auf den Modus des Medium im Pāli an, der bisweilen „zwischen" dem Aktiv und dem Passiv liegt. Im Deutschen ist das ansatzweise erkennbar, z.B. ist Wahrnehmung zugleich „Wahrgenommenes" und „Wahrnehmen" usw.}

## *Brief 89* *10. Januar 1965*

*Lieber Herr Samaratunga,*

die Besucher, die ich in meiner Postkarte erwähnte, kamen vorbei, redeten, fotografierten und machten Notizen, etliche Stunden lang am Nachmittag des 8ten. Der ältere ist Robin Maugham, ein Neffe des berühmten Somerset Maugham. Er ist Romanautor (drittklassig, befürchte ich) und Reiseschriftsteller. Obwohl beide am Dhamma interessiert schienen, denke ich eher, dass der Hauptgrund für Ihren Besuch bei mir war, Material für ihre Schriftstellerei zu bekommen. Ich hatte das leicht unangenehme Gefühl, ausgenutzt zu werden; aber wenn ich erst einmal zu reden begonnen habe, mache ich unglücklicherweise gerne weiter, ohne die geziemende Rücksicht auf mögliche spätere Erschütterungen. Also wird es vielleicht in einem Jahr ein neues Buch mit Reiseerzählungen geben, mit einem Kapitel, das (komplett mit Fotos) Ihrem Ergebenen gewidmet ist und dem romantischen Leben, das er im Dschungel führt {siehe Kapitel II.6}.

Ob das eine schlechte Sache wäre (oder sein wird) oder nicht, kann ich wirklich nicht sagen. Ich mag diese Idee von Herzen nicht, aber die Leute im Westen sind über das Dhamma bereits derart falsch informiert (besonders in England), dass – wenn Robin Maugham einen halbwegs akkuraten Bericht seines Besuchs abliefert – möglicherweise etwas Gutes dabei herauskommt. Natürlich nicht für mich, weil es eine Störungsquelle sein wird; aber das macht nicht mehr so viel aus. Wenn er bloß nicht den Eindruck vermittelt, dass ich Publicity suche, indem er mich zu einer Art Figur in einem Roman aufbaut! Aber es ist schwierig zu wissen, was man zu den Leuten, die mich besuchen kommen, sagen soll und was nicht.

Maugham war in Eton und Cambridge und war während des Krieges im Mittleren Osten; da wir so ziemlich denselben Hintergrund haben, kamen wir gut miteinander zurecht. Sein Freund, ein sehr viel jüngerer Mann, aber nicht weniger charmant, gab einem der Dorfleute eine Rupie

wegen dessen armseliger äußerer Erscheinung. Dummerweise ist der fragliche Mann der zweitreichste Mensch im Dorf, der einen Traktor, ein Haus und 25.000 Rupies in bar besitzt. Sie brüllten vor Lachen, als ich es ihnen erzählte, und ich muss noch immer schmunzeln, wenn ich daran denke. Delikate Ironie!

Ich habe den Versuch längst aufgegeben zu verstehen, wie der *sīl-poya* {lunare Observanztag} festgelegt wird. Vermutlich wird er von Astrologen statt von Astronomen errechnet, was bedeutet, dass er wohl wenig Zusammenhang mit den Daten der astronomischen Mondphasen hat. Das Intervall zwischen einem (astronomischen) Vollmond und dem nächsten ist keineswegs konstant: Ich errechnete (nach dem regierungsoffiziellen Kalender), dass die längste Spanne 29 Tage, 19 Stunden und 29 Minuten ist, die kürzeste dagegen ist 29 Tage, 6 Stunden und 52 Minuten. Das hat zur Folge, dass der Vollmond entweder ein oder zwei Tage früher oder später sein kann, als es bei regelmäßigen Intervallen der Fall wäre (der Durchschnitt ist 29 Tage, 11 Stunden, 18 Minuten). Aber ich glaube nicht, dass die Astrologen (oder Produzenten der Sinhala Almanachs) dem nautischen Almanach, der vom Marineministerium herausgegeben wird, viel Beachtung schenken, und dass sie wahrscheinlich ihre eigene traditionelle Methode der Kalkulation anwenden. Unser Vinaya Uposatha wiederum scheint keinerlei Verbindung mit dem *sīl-poya* zu haben. Ich erinnere mich, dass unser *saṅgha-poya* schon mal zwei Tage *vor sīl-poya* fiel und ein andermal einen Tag *nach sīl-poya*.

Das Prinzip, nach dem unsere *saṅgha-poya* Tage kalkuliert werden, ist ziemlich klar. Das Jahr wird in drei Jahreszeiten mit je vier lunaren Monaten eingeteilt (mit einem Extramonat etwa einmal alle drei Jahre). Diese vier lunaren Monate werden in acht Perioden von je 15 Tagen weiter unterteilt, mit Ausnahme des dritten und siebten, also folglich:

●(1) ○(2) ●(3) ○(4) ●(5) ○(6) ●(7) ○(8)
15 15 14 15 15 15 14 15
(● = Neumond, ○ = Vollmond)

Dieses System schenkt den astronomischen Daten der Mondphasen offensichtlich keinerlei Beachtung; außer, dass sich am Jahresende die verschiedenen Differenzen gegenseitig aufgehoben haben (in diesem System ist das durchschnittliche Intervall 29 Tage und 12 Stunden). Dieses System geht eigentlich auf Kautilya zurück (ich entdeckte es in seiner berühmten Abhandlung über Staatsregierung), und Kautilya hält man für Chandraguptas Großvater. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies genau dasselbe System, das schon zu des Buddhas Zeiten in Verwendung war. Vielleicht werden die *sīl-poya* Tage des Regierungskalenders einfach von der Regierungsdruckerei errechnet. Wer weiß?

Mit besten Wünschen *Ñāṇavīra*

P.S.: Es gibt noch eine zusätzliche Komplikation zu all dem, nämlich, dass der *sīl-poya* (wie auch der *saṅgha-poya*) von Morgengrauen bis Morgengrauen geht (4:24 h), der astronomische Tag dagegen von Mitternacht bis Mitternacht. Wenn Vollmond also um 2:00 h ist, fällt er je nach verwendetem System auf unterschiedliche Tage.

## *Brief 90* — *21. Januar 1965*

*Lieber Herr Samaratunga,*

Herrn B.s Briefen* werden Sie entnehmen, dass er ehrlich genug ist zuzugeben, dass er die Bedeutung von *paṭiccasamuppāda* nicht versteht, die er zu Recht als „schwierig" bezeichnet. Gleichzeitig ist ihm aufgefallen, dass *kāya-*, *vacī-* und *citta-saṅkhāra* nicht mit *kāya-*, *vacī-* und *mano-sañcetanā* identifiziert werden können, und folglich heißt er gut, was ich über diese Begriffe in den *Notizen* geschrieben habe. Sie erinnern sich, dies war einer der Punkte, zu denen ich Ihnen ausführlich geschrieben habe (etwa Dezember 1963 {Brief 42}). Jedenfalls ist hier eine unabhängige Bestätigung (falls Sie eine brauchen), dass meine Ansicht, dass diese drei Begriffsreihen streng voneinander getrennt werden müssen (im Visuddhimagga werden sie durcheinander gebracht), nicht unbegründet ist. Herr B. hat Recht, dass er den Unterschied zwischen *citta, mano* und *viññāṇa* klar machen will, aber seine Ideen zu *citta* sind ein wenig verworren. (Übrigens haben diese Wörter, besonders *citta*, unterschiedliche Bedeutungen, je nach Zusammenhang – wie „Geist" und „Bewusstsein" im Deutschen, und die Aufgabe, die Herr B. sich gesetzt hat – eine Doktorarbeit über diese Begriffe zu schreiben – ist schwieriger, als er annimmt.)

Das Wort *saṁsāra* kommt von *sam* plus *sarati*; *sarati* heißt „gehen, fließen, laufen, bewegen" usw., und *sam* ist eine verstärkende Vorsilbe. *Samsarati* heißt daher wörtlich „weitergehen, weiterfließen, weiterrennen, sich weiterbewegen"; und nichts in dem Wort *saṁsāra* selbst rechtfertigt eine Übersetzung als „Kreis *oder* Runde der Wiedergeburten". Und, wie Sie sagen, durchlaufen wir nicht dieselbe Existenz zweimal. Dieses Buch, *Mindfulness of Breathing*, ist eine frühe Übersetzung des Ehrw. Ñāṇamoli Thera (er hätte der Neuauflage möglicherweise nicht zugestimmt) und seine spätere Übersetzung von *saṁsāra* ist einfach „Umweg". Obwohl es für eine derartige Übertragung keinerlei etymologische Rechtfertigung gibt, vermittelt sie vielleicht etwas von der endlosen Wiederholung von „Geburt, Altern und Tod" und dann erneuter Geburt. Aber sicherlich wiederholen wir keinen *gegebenen* Fall von Geburt, Altern und Tod; aber wir wiederholen den *Zyklus* von Geburt, Altern und Tod. Die Übersetzung von *saṁsāra* als „Kreislauf von Wiedergeburten" ist zweifellos von der

(irrigen) Sichtweise angeregt worden, dass die *paṭiccasamuppāda*-Formel einen Kreis von drei aufeinander folgenden Existenzen repräsentiert – die zwölf Begriffe des *p.s.* werden tatsächlich manchmal in der Form eines Kreises dargestellt. So weit ich mich entsinne, habe ich *saṁsāra* immer als Weiterlaufen [von Existenz zu Existenz] übersetzt.

Regen ist in diesem Distrikt sehr knapp und diese Saison war kein Ackerbau möglich. Ich habe genug Wasser zum Trinken und um den Körper mit einem Schwamm abzuwischen, aber ich werde ohne richtiges Bad auskommen müssen. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Es handelt sich wohl wiederum um eine Zuschrift aus Deutschland – der Ehrw. Ñāṇavīra gibt den Absender im englischen Original auf Deutsch als „Herr B." an.}

## *Brief 91* *7. Februar 1965*

*Lieber Herr Brady,*

wie clever von Ihnen, dass Sie mich nicht heute abgeholt haben! Wir haben gerade den heftigsten Regen seit zwölf Monaten gehabt, ein unerwartetes Gewitter; und ich habe meine Zisternen gefüllt und ein sehr notwendiges Bad genommen. Wie ärgerlich wäre es gewesen, wenn ich ein paar Stunden vor dem Regen von hier weggefahren wäre und die Zisternen in ihrer gähnenden Leere zurückgelassen hätte. Wir haben das gebraucht, schon um das Vieh und die wilden Tiere zu retten.

[…] Ich werde nicht den Versuch unternehmen, im Einzelnen auf Ihren Brief einzugehen (es wird leichter sein, das zu diskutieren, wenn wir uns treffen), aber es scheint lohnend, Ihnen eine Passage von Jean Grenier (*Absolu et Choix*, S.69-71) zu schicken, zu genau der Frage, die Sie aufwerfen, zu einem persönlichen Gott im Gegensatz zum nicht-persönlichen (neutrum) Brahman. Hier ist die Passage:.

> Nehmen wir die Metaphysiker des Vedānta. Die Meinung, dass angesichts des Absoluten *alles gleichgültig ist*, hat sie nicht davon abgehalten, so zu handeln, *als ob das Absolute keineswegs gleichgültig* gegen was auch immer sei.* Im Bereich des Spekulativen ist dies der Übergang von der apophatischen Theologie** zur prophatischen: So bei Śaṅkara, der, eine Definition des Absoluten ganz meidend, dieses nur durch Negationen bezeichnet

(*neti*, *neti*), aber dabei zugesteht, dass man sich darauf in „indirektem Ausdruck“ (*lakṣana*) beziehen könne, „welcher darauf abzielt, Dinge aufzuzeigen, für die unserem Geist in seiner endlichen Natur das Maß fehlt, insofern sie zumindest unter einem bestimmten Gesichtspunkt unendlich sind und sich als solche aller gattungsmäßigen Gemeinsamkeit entziehen.“[a] Dieser indirekte Ausdruck kommt der *Analogie* gleich. Man kann also in gewissem Maße das Absolute erkennen. Und in seinem Kommentar des „Nein, nein …“ welches dieses Absolute nach der Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad bestimmt, behauptet Rāmānuja, dass diese Formulierung „nicht so, nicht so“ bedeute und dass dieses „Nein“ nicht etwa meine, dass das Brahman keine charakteristischen Attribute hätte, sondern nur, dass es nicht durch die vorangestellten Attribute begrenzt sei.[b] Für Rāmānuja, der „die natürliche Verschiedenheit von Sein und Seienden“ zugesteht, existieren die Seelen und Körper als verschiedene Modi der absoluten Substanz. Sein Monismus ist daher beträchtlich abgemildert verglichen mit jenem des Śaṅkara, da er zum einen positive *Attribute* und zum anderen verschiedene *Modi* des Absoluten zulässt. Doch selbst Śaṅkara unterscheidet zwischen dem unbedingten Brahman und dem bedingten Brahman, zwischen dem unpersönlichen Absoluten und dem persönlichen Gott. Wie ist so etwas möglich? Es kommt daher, dass das Brahman vielmehr transpersonal als unpersönlich ist und dass das *ātman*, welches ihm als Mittel des Zugangs dient, eher ein Selbst als ein Nicht-Ich ist, wie Lacombe scharfsinnig bemerkt.[c] Man weiß, wie in Indien aufgrund dieses Überganges der Kult eines persönlichen Gottes (Iśvara) zunehmend triumphierte – und damit die Frömmigkeit, welche den Kult einer Gottesverehrung begleitet – während die Wichtigkeit eines Wissens um das Göttliche nachließ. Das Absolute nähert sich mehr und mehr dem Persönlichen.

Das Absolute wird benannt, es ist Gott, es hat negative, ja selbst positive Attribute, schließlich vermag es mit der Welt sogar in Verbindung zu treten, ob nun als höchstes Ziel für diese oder als ihre Vorsehung oder ihr Schöpfer. Die letzte Stufe ist erreicht, wenn Gott eine menschliche Gestalt annimmt: Die Fleischwerdung verwirklicht die Verschmelzung dessen, was seinem Wesen nach zusammengesetzt ist mit jenem, was seinem Wesen nach eins ist.

Die Philosophen sind in derselben Weise verfahren; jedes Mal, wenn sie das Wirkliche in Griff zu kriegen versuchten, hat sich

> auch ihre abstrakteste Metaphysik in eine spezifische Morallehre verwandelt. Die Haltung des Akosmismus {Weltverleugnung} ist praktisch unhaltbar. Die Frage, die sich unmittelbar nach dem Eingeständnis dieser Wahrheit stellt, ist jene nach dem angemessenen Punkt, an dem der Rutsch des Absoluten in Richtung des Persönlichen aufzuhalten sei. Jeder wählt sich dafür seinen eigenen Haltepunkt und wir kommen so auf die ganze Geschichte der Philosophien und Theologien. Am Anfang, im Spekulativen, ist fast alles gleichgültig; wenn wir am gegenüberliegenden Ende des Praktischen ankommen, fast nichts mehr. Dieser Übergang ist unausweichlich.

Dem scheinen wir entnehmen zu können, dass Gott als ein ganz und gar unpersönliches Absolutes nicht mehr als ein metaphysisches Postulat ist und in der Praxis ganz undenkbar (d.h., denkbar – mit etwas Schalk ausgedrückt – nur auf dem Papier). Das Konzept eines unpersönlichen Gottes, mit anderen Worten, sofern es tatsächlich vorstellbar ist, ist letztendlich immer eine Erweiterung oder Abstraktion des Konzepts eines persönlichen Gottes; und insofern *jenseits* nur in dem Sinne, wie Būndala jenseits von Hambantota ist. Äußerste Unpersönlichkeit ist sicherlich erreichbar – es ist der *arahat* – aber man würde kaum auf den Gedanken kommen, ihn Gott zu nennen (sowieso ein fragwürdiges Konzept; es sei denn, es ist lediglich der Name, den wir etwas geben, wenn wir nicht wissen, wie zum Teufel wir es sonst nennen sollen). Und der Grund ist klar: Der *arahat* ist zwar keinesfalls mehr persönlich, aber er ist weiter (bis zum Tod) *individuell* – er geht, spricht wie irgendein gewöhnlicher Mensch sozusagen (zumindest für das gewöhnliche Auge und Ohr) und was immer Gott auch sein könnte, er (oder es) müsste notwendigerweise etwas manifest Außergewöhnliches sein.

Sie sagen, dass Persönlichkeit (so wie es sich Ihnen darstellt) nicht der höchste vorstellbare Wert ist. Ich stimme dem zu – *vorausgesetzt*, Sie lassen mich diese Feststellung sofort einschränken, indem ich sage, dass es eine groteske Untertreibung ist: Persönlichkeit ist der *geringste* vorstellbare Wert, die Wurzel allen Übels. Von allen tadelnswerten Dingen (sagt der Buddha) ist falsche Ansicht – und *sakkāyadiṭṭhi*, „Persönlichkeitsansicht", ist die Grundlage aller (ethisch) falschen Ansichten – das tadelnswerteste. Aber ich glaube, ich höre Sie murmeln: „Das ist nicht, was ich meinte. Das ist es ganz und gar nicht."***

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. {Grenier hat hier weitere Fußnoten, die bei Ñāṇavīra mitzitiert werden:} Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta*, S. 80

b. *A.a.O.*, S. 299

c. *A.a.O.*, S. 217

{* Grenier hat hier eine Fußnote, die bei Ñāṇavīra nicht mitzitiert wird: „Man kann schon im Bhagavad-Gīta nachlesen: ›Ich bin für alle Wesen gleich. Ich verstoße keinen und ziehe keinen dem andern vor; aber wer Mir ergeben ist, ist in mir und Ich in ihm.‹ IX. Gesang, 29. Vers" (Übersetzung des Gīta-Zitats aus: *Die Bhagavad Gīta, Das Lied der Gottheit*, Hartmann, Franz: Schatzkammer Verlag, München)

** Die *Negative Theologie, Apophatische Theologie* oder *Via negativa* bezeichnet eine philosophische Lehre, nach der positive Aussagen über Gott nicht möglich sind und zum Wesen Gottes nur auf dem Wege von Verneinungen vorgedrungen werden kann. Im Sinne der Negativen Theologie ist das göttliche Wesen das schlechthin „Unbekannte", das „ganz Andere", ein Wesen, das über alle Bestimmungen erhaben ist. Nach der negativen Theologie wird nur gewusst, *dass* Gott ist (oder was er *nicht* ist), nicht aber, *was* er ist.

*** Ein Zitat von T.S. Eliot.}

## *Brief 92* — *7. April 1965*

*Lieber Herr Samaratunga,*

[...] Zu der Zeit, als ich James Joyces *Ulysses* las – ich war ungefähr zwanzig – hatte ich bereits den Verdacht (von meiner Lektüre der Werke Huxleys und anderer her), dass es keinen Zweck im Leben *gibt*, aber das war noch relativ abstrakt und theoretisch. Aber *Ulysses* geht in die Details und ich stellte fest, dass ich mich, mit den entsprechenden Änderungen, in den nutzlosen Beschäftigungen, die die Tage von Joyces Figuren ausfüllen, wiederfand. Und so gelangte ich zu dem Verständnis, dass all unsere Handlungen, von der geplantesten bis zur gedankenlosesten, ohne Ausnahme von gegenwärtigem Wohl und Wehe bestimmt werden. Selbst das, was wir so pompös unsere „Pflicht" nennen, ist in diesem Gesetz inbegriffen – wenn wir unsere Pflicht tun, dann nur, weil wir uns unbehaglich fühlen, wenn wir sie vernachlässigen, und wir trachten danach, Unbehagen zu vermeiden. Selbst der Weise, der allen gegenwärtigen Vergnügungen um eines höheren Wohls in der Zukunft willen entsagt, gehorcht diesem Gesetz – er genießt das *gegenwärtige* Wohl des Wissens (oder Glaubens),

dass er für sein künftiges Wohl sorgt, während am Toren, der gegenwärtiges Vergnügen seinem künftigen Wohl vorzieht, ständig das Bangen um seine Zukunft nagt. Und als ich das verstanden hatte, schien mir die Äußerung des Buddha,

> *pubbe cāhaṁ bhikkhave etarahi ca dukkhañ c'eva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṁ,*
>
> sowohl jetzt, wie auch früher schon, ihr Bhikkhus, verkünde ich nur Leiden und das Ende des Leidens,

(M.22: I,140), als ich sie schließlich hörte, die offensichtlichste Sache der Welt zu sein. „Was sonst", rief ich aus, „könnte der Buddha wohl lehren?"

Hätte ich meine Rückkehr hierher um ein paar Tage aufgeschoben, wäre mir ein Erlebnis entgangen, das heutzutage in Ceylon selten ist (obwohl in Indien vielleicht noch an der Tagesordnung) – ein schöner abstoßender Leichnam. Nach meinem Früh-*dāna* heute Morgen kam einer aus dem Dorf, um mir mitzuteilen, dass am Montag (dem 5ten) ein Mann im Dschungel von einem Elefanten getötet worden war und dass nun, zwei Tage später (am 7ten) sein Körper gefunden worden war – ob ich hingehen und ihn anschauen wollte? Also ging ich mit dem Ehrw. S. hin.

Der Körper lag im Dschungel, etwa zweieinhalb Kilometer von hier und ungefähr 300 Meter von der Asphaltstraße entfernt. Die Leiche war mit *kajans* zugedeckt, als wir ankamen, aber ein Arm, ziemlich angeschwollen, lag frei. Darauf, offensichtlich an einer Wunde, war ein Haufen kleiner Maden. Die *kajans* wurden entfernt, aber der Kopf war mit einem blutverschmierten Tuch bedeckt. Mit einem Stock hob ich das Tuch an und schob es beiseite. Der Kopf, teilweise zerquetscht, wimmelte von Maden, viel größer als die am Arm. Das Gesicht, soweit man es unter den Maden sehen konnte, war nicht wiederzuerkennen, und der Kiefer stand zur Seite heraus. Auf dem Kopf waren keine Haare, und die Maden krochen scheinbar über den Schädel. Der Visuddhimagga (Kap. VI) beschreibt diese Art von Leiche folgendermaßen:

> Da ist ein Wurmiger [Kadaver], wenn mit dem Verstreichen von zwei, drei Tagen, zu der Zeit eine Wurmmasse aus den neun wunden Öffnungen der Leiche herausquillt.[a] Und wenn der eben in dem Maße zum Kadaver geworden ist, z.B. ein Hunde-, Schakal-, Menschen-, Rinder-, Büffel-, Elefanten-, Pferde- oder Python[kadaver], dann liegt er wie eine Masse von gekochtem Reis da. In Bezug auf einen beliebigen von diesen ist die geistige Hinwendung „Widerlichkeit des Wurmigen, Widerlichkeit des Wurmigen" hervorzubringen. […] Das Auffassungszeichen (*uggaha-nimitta*) aber erscheint da, als ob es sich bewegte. Das

> Gegenstückzeichen (*paṭibhāga-nimitta*) erscheint, nachdem es zur Ruhe gekommen ist, wie ein Batzen von gekochtem Reis. (Seite 185 der burmesischen „Chaṭṭha Saṅgāyana“ Ausgabe)

Ich war eigentlich erstaunt festzustellen, dass ich keinerlei Entsetzen beim Anblick des madigen Kadavers empfand und sehr wenig Ekel (außer, als ich den Gestank roch, war mir zum Erbrechen übel), und ich war beeindruckt, wie zutreffend die Beschreibung des Visuddhimagga war – er (d.h. der Kopf) sah haargenau wie ein Batzen Reis aus. Ich habe keinerlei Schwierigkeiten zu verstehen, warum das *nimitta* (das ich allerdings nicht zu entfalten versuchte), wie ein „Batzen von gekochtem Reis“ sein sollte. Obwohl die Eindrücke danach nicht lange anhielten, stellte ich fest, dass ich mein Mittags-*dāna* nicht mit dem üblichen Genuss verzehrte. (Der Ehrw. S. erzählte mir, dass er seinen Appetit ganz verloren hatte). Aber meine Sammlung (*samādhi-bhāvanā*) war für den Rest des Tages recht gut. […]

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Die stammen doch bestimmt aus Eiern, die von Fliegen oder Bremsen dort abgelegt wurden.

## *Brief 93* *18. Mai 1965*

*Lieber Ananda,*

Dank für deinen Brief. […] Ja, dieses unser Dasein ist nicht zum Lachen und trotzdem lachen wir. Und die größten Lacher sind nicht jene, die den Ernst der Lage am wenigsten sehen. Vielleicht ist also Lachen etwas, das nicht so einfach ist wie das Seufzen aus holder, unschuldiger Glückseligkeit. Wann lachen wir am spontansten, am wenigsten gekünstelt? Geschieht das nicht vielleicht dann, wenn wir von irgendeiner schrecklichen Gefahr bedroht waren und nur um Haaresbreite davongekommen sind? Diese Erfahrung ist hinlänglich vertraut und wir können sie gut und gerne als Ausgangspunkt hernehmen. Sie scheint nahezulegen, dass Lachen in irgendeiner Weise mit Furcht verbunden ist. Wir werden bedroht – wir fürchten uns; die Bedrohung geht vorüber – wir lachen. Gehen wir dieser Idee einmal nach.

Vor ein paar Wochen wurde in der Hermitage ein unerwünschter junger Hund vom Festland auf der Insel ausgesetzt. Ich beobachtete ihn, wie er da vor den alteingesessenen Kötern auf dem Bauch lag und was das

Zeug hielt winselte und lachte (die Zähne bleckte, wie es Hunde tun, wenn ihnen wohl ist). Warum? Weil es ihm tatsächlich gut ging? Weil er so erfreut war, neue Bekanntschaften zu schließen? Weit gefehlt. Aller Wahrscheinlichkeit nach war er extrem nervös und angespannt, wie er wohl von den anderen Hunden angenommen würde, und tat sein Äußerstes, um sie friedlich zu stimmen. Aber warum sollte er dann lachen? Schlicht und einfach, um den anderen zu zeigen und sich selbst zu beweisen, dass *keine Gefahr drohte*. Sein Lachen war eine Verhaltensweise, eine Art Talisman, um Gefahr auf Distanz zu halten. Da wir lachen, wenn Gefahr vorübergeht, geht Gefahr vorüber, wenn wir lachen – das ist zumindest die Idee. Das einnehmende Grinsen, das manche Leute im Gesicht tragen (vielleicht tun wir alle das gelegentlich), soll ihnen nur selbst beweisen, dass sie *nicht nervös* sind – natürlich auch, wenn ihnen dabei die Knie schlottern. So weit, so gut.

Aber warum lachen wir über Witze? Oder fragen wir lieber, warum erzählen wir einander Witze? Könnte es nicht sein, damit wir das angenehme Gefühl haben, *imaginären* Gefahren zu entkommen? Sicherlich haben die meisten unserer Witze mit dem Pech eines anderen zu tun, nicht wahr? Soundso (eine wirkliche oder fiktive Person, jedenfalls nicht wir selbst) hat Pech gehabt – üblicherweise ein demütigendes oder lächerliches Erlebnis, ein Erlebnis, das uns *hätte* treffen können, aber *tatsächlich* jemand anderen getroffen hat; und die Erleichterung, die wir empfinden, dass das Unbehagen *seines* war, nicht *unseres*, nimmt die Form von Lachen an. (Mitgefühl kann natürlich Lachen hemmen; aber einige unserer Witze sind ganz schön herzlos.)

Wir lachen also, wenn Gefahr vorübergeht; wir lachen als Talisman, um Gefahr vorübergehen zu lassen; und wir hegen imaginäre Ängste, um uns selbst zum Lachen zu bringen. Aber lachen wir nicht auch manchmal, wenn gar keine Angst im Spiel ist? Kierkegaard, dessen philosophisches Hauptwerk sich zu einem großen Teil mit Humor beschäftigt,[a] sagt dies:

> Das Komische ist in jedem Lebensstadium da (*nur dass die Stellung verschieden ist*); denn überall, wo Leben ist, ist Widerspruch, und wo Widerspruch ist, ist das Komische anwesend. Das Tragische und das Komische sind dasselbe, insoweit beide den Widerspruch bezeichnen, aber *das Tragische* ist *der leidende Widerspruch, das Komische der schmerzlose Widerspruch*. (*AUN*, Bd.2, S.223)

Er gibt ein paar Beispiele; hier ist eines:

> Deshalb kann ein Betrunkener so komisch wirken, weil er den Widerspruch der Bewegung ausdrückt. Das Auge fordert die Gleichmäßigkeit des Ganges; je mehr noch einiger Grund

> vorhanden sein kann, sie zu fordern, desto mehr wirkt der Widerspruch komisch (ein total Betrunkener ist daher weniger komisch). Kommt nun, z.B. ein Vorgesetzter vorbei und der Betrunkene, selbst darauf aufmerksam, will sich zusammennehmen und geradegehen: So wird das Komische deutlicher, weil der Widerspruch es wird. Ein paar Schritte glückt es ihm, bis der Geist des Widerspruchs wieder mit ihm durchgeht. Glückt es ihm ganz, während er an dem Vorgesetzten vorbeigeht, so wird der Widerspruch ein anderer, nämlich dass wir wissen, dass er betrunken ist und dass man das doch nicht sieht. In dem einen Fall lachen wir über ihn, sooft er taumelt, weil das Auge die Gleichmäßigkeit fordert; in dem anderen Falle lachen wir über ihn, weil er sich geradehält, da unser Wissen, dass er betrunken ist, fordert, ihn taumeln zu sehen. So wirkt es auch komisch, wenn man einen Nüchternen in herzlichem und vertraulichem Gespräch mit einem Mann sieht, von dem er nicht weiß, dass er betrunken ist, wenn der, der es sieht, darum weiß. Der Widerspruch liegt in der Wechselbeziehung der beiden zusammen Sprechenden, nämlich dass sie nicht vorhanden ist und dass der nüchterne Mann es nicht gemerkt hat. (*AUN*, Bd.2, S.226)

Kierkegaard zufolge lachen wir also, wenn wir einen Widerspruch bemerken, kein Wort über Furcht. Aber könnte es nicht sein, dass ein Widerspruch etwas zu Fürchtendes ist – dass er in gewisser Weise eine *Bedrohung* darstellt?

Heidegger sagt uns, dass wir normalerweise in einem Zustand der „Verfallenheit“ existieren. Damit meint er, dass die meisten Menschen sich vor sich selbst verstecken, indem sie sich mit dem anonymen „man“ oder „sie“ oder „die Anderen“ und den Leuten im Allgemeinen identifizieren.

> Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche „Umwelt“ zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Anwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart „der Anderen“ auf, so zwar, dass die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom „großen Haufen“ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden „empörend“, was *man* empörend findet.

> Das Man, das kein bestimmtes ist, und das Alle, obzwar nicht als Summe, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. (*S+Z*, S.126f)

Diese Art der Existenz nennt Heidegger „Uneigentlichkeit"; und sie ist das, was Sartre „*Geist der Ernsthaftigkeit*" nennt – der, wie wir alle wissen, die Welt beherrscht (*EN*, S.721/*S+N*, S.1070). Es sind die Uneigentlichen, die Ernsthaften, die Wichtigtuer, die deine Nicht-Lacher sind. Oder vielmehr, sie lachen *schon* – aber nur über das, was „man" für lustig befunden hat. (Schau dir ein Exemplar von *Punch* von vor hundert, ja sogar nur fünfzig Jahren an; du wirst sehen, wie sich die Mode in Sachen Humor komplett geändert hat. Der „abartige Witz" war in Victorias Tagen ganz undenkbar – „man" lachte über so etwas einfach nicht, so etwas „machte man nicht". Die Uneigentlichen, die sich von der Welt „aufsaugen lassen wie durch ein Löschblatt" (*EN*, S.721/*S+N*, S.1070),[b] akzeptieren deren Ansichten und Werte bereitwillig und sie gehen ihren Alltagsgeschäften nach und tun, was „man tut". Und das schließt die Erholungsphasen mit ein. „Ernsthaft" zu sein bedeutet, sich Komödien anzusehen und zu lachen, „worüber man lacht", und sich Tragödien anzusehen und sich seine Emotionen läutern zu lassen, durch das jeweils derzeit angesagte emotionale Abführmittel* – vielleicht die neueste Fassung von *Romeo und Julia*.

Das bedeutet, wie du weißt, „gut angepasst" zu sein. Aber wenn man gerade *nicht* über das lachen sollte, „worüber man lacht", oder *Romeo und Julia* emotional verstopfend finden sollte, dann wird man, geradezu paradox, bezichtigt, „nicht ernsthaft" zu sein. Natürlich sind Varianten erlaubt: Bach und die Beatles, beide sind anerkannt; und man ist nicht *verpflichtet*, über Bob Hope oder Kingsley Amis zu lachen.

Wenn wir nun mit Kierkegaard übereinstimmen, dass sowohl Komödie wie auch Tragödie Mittel sind, um Widersprüche zu begreifen, und wenn wir auch noch betrachten, wie viel Bedeutung die Leute diesen Dingen beimessen, dann beschleicht uns zumindest der Verdacht, dass Widerspruch ein Faktor ist, mit dem im Alltag zu rechnen ist. Aber all das findet noch auf der uneigentlichen Ebene statt und um mehr Licht auf die Frage zu werfen, müssen wir erwägen, was Heidegger mit „Eigentlichkeit" meint.

Unsere Existenz, sagt Heidegger, ist *Sorge*: Wir sorgen uns, positiv oder negativ, um uns selbst und um andere. Diese Sorge kann beschrieben, aber nicht erklärt werden – sie ist uranfänglich, und wir müssen sie einfach so hinnehmen, wie sie ist. (Vergleiche hierzu die Aussage des Buddha [A.X,62: V,116], dass es keinen ersten Anfangspunkt von *bhavataṇhā*, „Begehren nach Dasein", gibt. Der Unterschied besteht darin, dass Heidegger keine Möglichkeit sieht, dies loszuwerden, wogegen der Buddha den Weg dahin *sieht* und ihn gegangen ist.) Sorge, sagt Heidegger, kann auf zwei Arten gelebt werden: eigentlich und uneigentlich. Der eigentliche Mensch stellt

sich reflexiv sich selbst und sieht sich selbst in seiner existenziellen Einsamkeit – er sieht, dass er *allein* auf der Welt ist; dagegen nimmt der uneigentliche Mensch Zuflucht vor dieser beunruhigenden Selbstreflexion zur anonymen Sicherheit der Menschen-im-Allgemeinen, zur Sicherheit des „man". Der uneigentliche Mensch flieht vor der Eigentlichkeit – vor der *Angst* sozusagen; denn Angst ist der Zustand des eigentlichen Menschen (denk daran, dass Heidegger den *puthujjana* beschreibt und keinen Ausweg aus der Angst sieht, die für ihn das Kennzeichen des klar sehenden Menschen ist, der sich selbst entgegentritt).

Aber die normalerweise glatte Oberfläche der öffentlichen Welt des „man" zeigt manchmal Risse und der uneigentliche Mensch wird von aufschießender Angst durchbohrt, die ihn für ein oder zwei Augenblicke in den Zustand der Eigentlichkeit zurückruft. Maßgeblich ist dabei das Begreifen der Möglichkeit des Todes, die der uneigentliche Mensch unvermittelt als *seine* Möglichkeit erkennt (der Tod ist natürlich *gewiss*; aber dies hier bedeutet lediglich, dass er *jeden Moment möglich ist*). Er wird aus seiner selbstgefälligen Anonymität herausgerissen und mit der nackten Tatsache konfrontiert, dass er ein *Individuum* ist, dass er selbst völlig verantwortlich ist, für alles, was er tut, und dass er sicher sterben wird. Die bis dahin freundliche und behütende Welt wird ihm gegenüber plötzlich gleichgültig und in ihrer Gesamtheit bedeutungslos. Aber dieses niederschmetternde Erlebnis ist für gewöhnlich flüchtig und der aus Gewohnheit uneigentliche Mensch kehrt schnell genug in seine Anonymität zurück.

An dieser Stelle wollen wir mal sehen, was die Suttas über Angst oder Aufregung (*paritassanā*) zu sagen haben. Im Alagaddūpama Sutta (M.22: I,136f. und vgl. NIBBĀNA [C]) fragt ein Mönch den Buddha: „Kann es Angst geben, ehrwürdiger Herr, über objektive Abwesenheit?" Der Buddha sagt, dass es solche Angst geben kann und beschreibt einen Mann, der darüber trauert, dass ihm seine Besitztümer entschwinden. Dann fragt der Mönch: „Kann es Angst geben, ehrwürdiger Herr, über subjektive Abwesenheit?" Und wieder sagt der Buddha, dass das möglich ist. In diesem Fall haben wir einen *sassatavādin* {„Ewigkeitsgläubigen"}, der sich und die Welt für ewig hält, der von Erlöschen (*nibbāna*) hört und es als Vernichtung versteht. Diese beiden Aspekte sind im Uddesavibhaṅga Sutta (M.138: III,227f. {siehe ZUSÄTZLICHE TEXTE 17}) kombiniert.

Diese Lehrrede, so wirst du sicher erkennen können, bestätigt recht gut Heideggers Ansicht über Angst; umso mehr, wenn er den Unterschied herausstellt, dass Furcht vor etwas zurückschreckt, wohingegen Angst vor … nichts zurückschreckt. Ganz genau. Wir erleben Angst, wenn wir feststellen, dass die solide Grundlage, auf der unser kostbares und vertrautes Selbst ruht – auf der es ruhen *muss* – *nicht da ist*. Angst schreckt vor einem Widerspruch zurück – oder vielmehr, nicht *einem* Widerspruch,

sondern *dem* Widerspruch. *Dies* ist der Widerspruch, den wir fürchten; *dies* ist der Widerspruch, der uns in unserem innersten Wesen bedroht – die qualvolle Möglichkeit, dass wir letztlich gar *kein* Wesen haben und dass wir *nicht sind*. Und *jetzt* können wir sehen, warum all die scheinbar kleinen Widersprüche in unserem Alltag, über die wir lachen (oder weinen), in Wirklichkeit verhüllte Be-Drohungen sind. Dies sind die kleinen Risse und Sprünge in unserer selbstzufriedenen ernsthaften Existenz und der Grund, warum wir über sie lachen, ist, um sie auf Distanz zu halten, sie zu verzaubern, zu exorzieren, zu neutralisieren – genau wie der junge Hund in der Hermitage die älteren angelacht hat, um Gefahr abzuwenden.

Angst – das Zurückschrecken vor nichts – ist die Mutter jeder bestimmten Furcht – dem Zurückschrecken vor diesem oder jenem. (Heidegger betont, dass Angst die Vorbedingung aller Furcht ist. Wir *können* uns nur fürchten, weil wir vor der Angst fliehen.) Und der Widerspruch zwischen unserem *ewigen* Selbst und seiner *zeitlichen* Grundlage ist der Vater aller bestimmten Widersprüche zwischen diesem und jenem. Ob wir nun lachen, weil wir gerade unversehrt aus einem Autowrack herausgekrochen sind, oder ein dümmliches Grinsen aufsetzen, wenn uns der Chef in sein Büro zitiert, oder die Mundwinkel bis zu beiden Ohren verziehen, wenn wir hören, wie Meiers Frau von Müller verführt wird, oder lächeln, wenn wir einen wohlmeinenden Touristen sehen, der aus Mitgefühl ein paar Cent an einen schlecht gekleideten, aber extrem wohlhabenden *mudhalali* abtritt – all das lässt sich auf unser inhärentes Verlangen zurückführen, vor der Angst zu fliehen, vor der quälenden Erkenntnis, dass unser ureigenstes Sein fortwährend in Frage gestellt ist. Und wenn wir über eine Komödie lachen oder über eine Tragödie weinen, sind wir *in Wirklichkeit* damit beschäftigt, all die kleinen Risse zu kitten, die sich in unserer vertrauten Welt im Laufe des Tages oder der Woche gebildet haben, die bei Vernachlässigung breiter und tiefer werden und schließlich unsere ganze Welt in Trümmer legen könnten. Natürlich gestehen wir uns nicht ein, dass es das ist, womit wir uns beschäftigen; und der Grund dafür ist, dass uneigentliches Dasein ein *verfallenes* Dasein ist, wo die wahre Natur der Dinge verborgen ist – oder vielmehr, *wo wir die wahre Natur der Dinge vor uns selbst verbergen*. Je ernsthafter man ist, desto weniger wird man offensichtlich bereit sein, die Existenz der Risse und Sprünge auf der Oberfläche der Welt zuzugeben, und folglich wird man peinlich genau darauf bedacht sein, nicht allzu genau hinzusehen – und da Lachen ja bereits das stillschweigende Eingeständnis der Existenz solcher Dinge ist, wird man jede Form von Unbekümmertheit als etwas ausgesprochen Unmoralisches betrachten.

Ohne die Sphäre des *puthujjana* zu verlassen, wollen wir uns dem aus Gewohnheit eigentlichen Menschen zuwenden – einer der Angst hat und in seiner Angst bei klarem Verstand bleibt, der sich den wesentlichen Widerspruch des menschlichen Daseins ständig vor Augen hält (auch wenn er ihn nicht lösen kann). Hier hat Kierkegaard eine Menge zu sagen. (Seine Ausdrücke „der subjektive existierende Denker", „in der Doppelreflexion Existierender", „der Ethiker" sind mehr oder weniger gleichbedeutend mit Heideggers „eigentlichem Dasein".)

> Dass der subjektive existierende Denker ebenso positiv wie negativ ist, kann man auch so ausdrücken, dass er ebensoviel Komik wie Pathos hat. So wie die Menschen im allgemeinen existieren, ist das Komische und das Pathetische so verteilt, dass der eine das eine und ein anderer das andere hat, der eine etwas mehr von dem einen, ein anderer etwas weniger davon. Aber für den in der Doppelreflexion Existierenden ist es so: Genau soviel Pathos, genau soviel Komik. Sie sichern sich gegenseitig. Das Pathos, das nicht durch Komik gesichert ist, ist eine Illusion; die Komik, die nicht durch Pathos gesichert ist, ist Unreife. Nur wer dies selbst produziert, versteht es, sonst versteht er es nicht. (*AUN*, Bd.1, S. 79f)

Wenn man erst einmal Angst als den eigenen normalen und richtigen Zustand akzeptiert hat, dann stellt man sich dem Widerspruch, und diesem, die Angst *als gegeben vorausgesetzt*, weder als gänzlich tragisch noch als gänzlich komisch, sondern als tragikomisch. Dies lässt sich natürlich auf vielfältige Weise ausdrücken (das kannst du selbst tun). Folgendes Beispiel ist wohl so gut wie jedes andere: Es ist tragisch, dass wir eine Welt für bedeutungsvoll halten, die doch tatsächlich bedeutungslos ist, aber es ist komisch, dass die Welt, die wir für bedeutungsvoll halten, tatsächlich bedeutungslos ist. Kierkegaard drückt das so aus:

> Die Existenz selbst, das Existieren, ist Streben und ist ebenso pathetisch wie komisch; pathetisch, weil das Streben unendlich ist, d.h. auf das Unendliche hin gerichtet und Unendlichmachung ist, was das höchste Pathos bedeutet; komisch, weil Streben ein Selbstwiderspruch ist. Pathetisch gesehen hat eine Sekunde unendlichen Wert; komisch besehen sind 10 000 Jahre eine Narretei gleichwie der gestrige Tag; und doch besteht die Zeit, in der sich der Existierende befindet, aus solchen Teilen. Wenn es nur einfach und direkt ausgesagt wird, dass 10 000 Jahre eine Narretei seien, dann ist wohl mancher Tor damit einverstanden und meint, das sei Weisheit; aber er vergisst das zweite, nämlich dass eine Sekunde unendlichen Wert hat. Wenn es heißt, eine Sekunde habe unendlichen Wert, dann stutzt dieser oder jener und

> kann besser verstehen, dass 10 000 Jahre unendlichen Wert haben, und doch ist das eine ebenso schwer zu verstehen wie das andere, wenn man sich nur Zeit lässt zu verstehen, was es ist, das verstanden werden soll. Oder er wird auf eine andere Weise so unendlich von dem Gedanken ergriffen, dass keine Zeit, nicht eine Sekunde zu vergeben ist, dass die Sekunde unendlichen Wert bekommt. (*AUN*, Bd.1, S.84)

Worauf er hinaus will, ist, dass der Mensch eine diskrepante Kombination des *Unendlichen*, Gott,[c] und des *Endlichen*, der Welt, ist. Wenn sich der Mensch selbst betrachtet, sieht er sich als pathetisch oder als komisch, je nachdem, ob er in Richtung des Ewigen oder in Richtung der Welt blickt.

Ohne Kierkegaards theistischer Voreingenommenheit beizupflichten, können wir den springenden Punkt des Ganzen erkennen. Das Tragikomische der menschlichen (*puthujjana*) Situation, die vom eigentlichen Menschen in seiner klarblickenden Angst begriffen wird, ist die Quelle aller Tragödie und Komödie auf der Alltagsebene. Und der uneigentliche Mensch lacht oder weint, ohne zu wissen warum – mit anderen Worten, *unverantwortlich*. Der eigentliche Mensch dagegen, wenn er lacht oder weint, handelt *verantwortlich*. Wenn der eigentliche Mensch über etwas lacht (sehr oft über den ernsthaften Menschen, der zugleich *sehr* komisch und *sehr* tragisch ist), wird er immer die andere Seite des Bildes geistig präsent haben, als Schatten seines Komischfindens. (Und wenn er weint, ist der komische Aspekt da und hebt sich vom Hintergrund ab.) Er lacht (und weint) *mit Verständnis* und das gibt seinem Humor eine Tiefe und Zweideutigkeit, die dem uneigentlichen Menschen entgeht.

Als Folge davon ist der eigentliche Mensch in der Lage, seinen Humor als Abschirmung für seine *eigentliche* Ernsthaftigkeit zu benutzen – sozusagen Ernsthaftigkeit in Bezug auf das menschliche – oder vielmehr *existenzielle* – Paradox (er sucht nach einer Lösung und folgert immer und immer wieder, dass die Lösung darin besteht, dass es keine Lösung gibt; und dies ist das Limit der Schauung des *puthujjana*.). Als literarischen Ausdruck der letztendlichen Frustration des *puthujjana* siehe die Passage von Camus, die ich in NIBBĀNA [A] zitiert habe. Folglich Kierkegaard:

> Um sich von der Endlichkeit, von all dem Relativen in der Welt nicht stören zu lassen, setzt der Ethiker das Komische zwischen sich und die Welt, und sichert sich auf die Weise davor, dass er selbst komisch wird und durch ein naives Missverstehen seiner ethischen Leidenschaft. Ein unmittelbar Begeisterter brüllt früh und spät in die Welt hinein; immer kothurnisch in Aktivität {immer „auf den Socken"}, plagt er die Leute mit seiner Begeisterung; er merkt gar nicht, dass es sie nicht begeistert, es sei denn,

> dass sie ihn verprügeln; er ist gut genug unterrichtet und die Order heißt vollkommene Umgestaltung – der ganzen Welt, ja, hier ist der Punkt, wo er falsch gehört hat; denn die Order heißt vollkommene Umschaffung seiner selbst. Ist ein solcher Begeisterter gleichzeitig mit einem Ironiker, macht ihn dieser natürlich für sich mit Vorteil komisch nutzbar. Der Ethiker dagegen ist ironisch genug, um sehr gut zu verstehen, dass was ihn absolut beschäftigt, die andern nicht absolut beschäftigt; er erfasst selbst dieses Missverhältnis und setzt das Komische zwischen sich und sie, um das Ethische desto innerlicher in sich selbst festhalten zu können. Nun fängt die Komödie an; denn das Urteil der Menschen über solch einen wird immer lauten: Ihm ist nichts wichtig. Und weshalb nicht? Weil ihm das Ethische absolut wichtig ist; denn darin unterscheidet er sich von den Menschen im allgemeinen, denen so viele Dinge wichtig sind, ja denen beinahe alles wichtig ist – aber nichts absolut wichtig. (*AUN*, Bd.2, S.214)

So eine Haltung gestattet es dem eigentlichen Menschen, einer Sorte von Humor zu frönen, die den uneigentlichen entsetzt und empört. Ein sterbender eigentlicher Mensch in einem Zustand klarblickender Angst, der weiß, dass er stirbt, könnte sich selbst vor seinen ach-so-wohlmeinenden Besuchern schützen (die fest entschlossen sind, nicht nur vor dem Sterbenden, sondern auch vor sich selbst ihren schrecklichen Verdacht zu verbergen, dass es so etwas wie Tod gibt), indem er sie verschmitzt fragt, ob sie vorhaben, zu seiner Beerdigung zu kommen – und auf einer Antwort besteht.

Es ist ganz offensichtlich, dass es für einen uneigentlichen Menschen keinen Fortschritt im Dhamma geben kann. Der uneigentliche Mensch sieht das Problem noch nicht einmal – all sein Bestreben geht dahin, sich davor zu verstecken. Die Buddhalehre ist nicht für die Ernsthaften. Bevor wir uns des Problems annehmen können, müssen wir es erst einmal sehen, und das bedeutet, eigentlich zu werden. Aber wenn wir jetzt auf deine ursprüngliche Frage, wie sich Humor zum Buddhadhamma verhält, zurückkommen, müssen wir eine bestimmte Unterscheidung treffen. Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen der Lösung des Problems, wie sie vom Buddha angeboten wird, und derjenigen (oder denjenigen), die von anderen Lehren angeboten wird (werden); und das lässt sich vielleicht am besten anhand von Kierkegaard selbst illustrieren.

Kierkegaard sieht, dass das Problem – der wesentliche existenzielle Widerspruch, *attā hi attano n'atthi*, (sein) Selbst ist nicht (seines) Selbstes[d] (Dh.62) – in der Form eines Paradoxes erscheint (oder wie Marcel sagen würde, ein Mysterium – „ein Problem, das sich an seinen eigenen Daten

vergreift“). Und soweit stimmt das auch. Aber er sieht nicht, wie es zu lösen ist. Außerdem folgert er (wie ich oben angedeutet habe), dass zumindest in diesem zeitlichen Leben die Lösung lautet, dass es keine Lösung gibt. Das ist an sich bereits eine Verdoppelung des ursprünglichen Paradoxes und scheint das Problem nur noch akuter zu machen, Spannung aufzubauen, den Menschen noch weiter in sich selbst hinein zurückzutreiben. Und damit noch nicht zufrieden, nimmt er das grundlegende christliche Paradox in Anspruch – dass Gott Mensch wurde, dass das Ewige zeitlich wurde – was er selbst „absurd“ nennt, und fordert somit eine Lösung, die sozusagen das ursprüngliche Paradox in die dritte Potenz erhebt. Ein Kubik-Paradox könnte man sagen – $(\text{paradox})^3$.

Aber wie wir gesehen haben, ist das ursprüngliche Paradox tragikomisch; es enthält in seiner Struktur einen humoristischen Aspekt. Und wenn das Paradox intensiviert wird, gilt das auch für das Humoristische – und ein Witz in der dritten Potenz ist in der Tat ein enorm krümmender Witz. Worauf ich hinaus will: In einer Lehre, in der das Paradox nicht gelöst wird (und somit intensiviert wird), *ist Humor ein wesentlicher struktureller Bestandteil.* Man erkennt das da, wo Kierkegaard von dem „komischen Ausdruck für Anbetung“ spricht. Aber der vielleicht beeindruckendste Fall ist Zen. Zen ist in erster Linie der Kult des Paradoxen. („Verbrenn die Schriften!“, „Zerhack die Buddhastatue zu Feuerholz!“. „Lausche dem Klatschen der einen Hand!“) Und die alten Zenmeister sind professionelle religiöse Witzbolde, manchmal mit einem erschreckenden Sinn für Humor. Und auch alles sehr lustig – aber es ist *nicht* die Lehre des Buddha. Allein der Buddha lehrt die Lösung des ursprünglichen Paradoxes, nicht indem es in größere Paradoxe eingewickelt wird, sondern indem es *ausgepackt* wird – aber meine Erörterung dieses Punktes siehe unter *Notizen*, Vorwort, insbesondere Anmerkung *(m)*.

Wenn Humor, wie ich angedeutet habe, in gewisser Weise eine Reaktion auf Furcht ist, dann wird, solange auch nur eine Spur des Widerspruchs, des existenziellen Paradoxes übrig bleibt, auch eine Spur von Humor übrig bleiben. Aber da die Buddhalehre im Grunde das Aufhören von Furcht ist (oder genauer, von Angst, der Bedingung von Furcht), führt sie demnach zum Nachlassen von Humor. Nicht dass der *arahat* humorlos im Sinne von Ernsthaftigkeit ist; weit gefehlt; nein – es geht einfach darum, dass die *Notwendigkeit* von Humor, die er früher empfand, jetzt aufgehört hat. Und so finden wir in den Suttas (A.III,108: I,261), dass exzessives Gelächter, „bei dem die Zähne gezeigt werden“, kindisch genannt wird, wogegen ein Lächeln, wenn man zu Recht erfreut ist, nicht fehl am Platze ist. Vielleicht magst du hierin einen Unterschied zwischen uneigentlichem und eigentlichem Humor sehen.

Du fragst nach Spiel; aber dazu kann ich dir nicht sehr viel sagen, fürchte ich. Sartre beobachtet, dass wir uns im Spiel – oder zumindest im Sport – selbst die Aufgabe stellen, Hindernisse zu überwinden oder Regeln zu befolgen, die wir uns selbst willkürlich auferlegen; und er deutet an, dass dies eine Art von Anti-Ernsthaftigkeit ist. Wenn wir ernsthaft sind, akzeptieren wir die Regeln und Werte, die uns von der Welt, vom „man", auferlegt werden; und wenn wir diesen Obliegenheiten nachgekommen sind, empfinden wir die Genugtuung, „unsere Pflicht getan" zu haben. Im Sport sind wir es selbst, die wir uns die Pflichten auferlegen, was es uns ermöglicht, die Befriedigung der Pflichterfüllung zu genießen, ohne irgendwelche Nachteile, die damit einhergehen, dass wir tun müssen, was „man" von uns erwartet (zum Beispiel können wir aufhören, wenn wir müde sind – aber versuch das mal, wenn du beim Militär bist!). Im Sport *spielen* wir, *ernsthaft* zu sein; und das legt wohl nahe, dass Spiel (Sport), wie auch Spiel (Theater) wirklich ein Weg ist, Reparaturen an einer Welt durchzuführen, die Gefahr läuft, aus den Nähten zu platzen. Also besteht wahrscheinlich eine recht enge Verbindung zwischen Spiel und Humor. Gewiss lachen wir oft, wenn wir spielen, aber ich glaube nicht, dass dies auch für so offensichtlich todernste Aktivitäten wie internationales Kricket gilt.

Ein ziemlich humorloser Brief zum Thema Humor, fürchte ich, und auch noch recht schnell zusammengeschustert.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* – das Buch sprüht selbst vor Witz, viel davon noch frisch nach über hundert Jahren. Es ist die einzige ernste Diskussion des Komischen, die ich kenne, und ich verdanke ihr viel. Es gibt dabei einen theologischen Hintergrund, den man entsprechend berücksichtigen muss, aber einige von K.s Studien am Christentum seiner Zeit sind voll und ganz auf den modernen Buddhismus anwendbar.

b. Vgl. das Khajjaniya Sutta (Khandha Saṁy. 79: Ⅲ,87f.), wo gesagt wird, dass wir normalerweise von Materie, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein „verzehrt" werden.

c. Natürlich nicht der bärtige ältere Herr, der jeden Tag zornig ist, sondern vielmehr als Ewigkeit oder vielleicht das Ewige Gesetz (soweit ich ihn verstehe, ist es wohl eher das, was er mit dem Ausdruck „Idee" meint – in gewisser Weise mit „*dhammatā*" verwandt, wenn auch im theistischen Sinne).

d. Etwas freier: Man selbst gehört sich nicht selbst.

* *To purge* und *purgative* sind zweideutige Begriffe: „reinigen, bzw. Reinigungsmittel“ und „abführen, bzw. Abführmittel“.

## *Brief 94* *18. Mai 1965*

*Lieber Herr Brady,*

anbei ein kleiner Scherz, den ich 1957 geschrieben habe (an den Ehrw. Ñāṇamoli) und der mir gerade in die Hände fiel. Vielleicht wird es Sie ein wenig amüsieren, vielleicht auch nicht. Nachdem aber heutzutage jeder mit jedem im Dialug steht (eine Kombination aus „Dialog“ und „Kuhhandel“), hier jedenfalls mein Beitrag.

### Eine unscharfe Begegnung

Würde ich Professor Heisenberg begegnen (eine sehr entfernte Wahrscheinlichkeit), könnte ich mir die Unterhaltung in etwa so vorstellen.

*Professor Heisenberg* (salbungsvoll): Unwissenheit gehört jetzt zu den Gesetzen der Wissenschaft. Das Verhalten eines Elektrons, zum Beispiel folgt dem Unschärfeprinzip, es folgt aus Prinzip seiner Unsicherheit.*

*Ich* (ungläubig): Was? Das meinen Sie doch nicht etwa *objektiv*?

*Prof. H.* (ein wenig überrascht): Warum denn nicht? Ein Elektron, so stellen wir fest, *ist* von Natur aus unsicher. Das ist völlig objektiv.

*Ich* (triefend vor Sarkasmus): Ein Elektron *ist* wirklich unsicher! Ich nehme an, Sie sagen mir jetzt, dass Sie die Gedanken eines Elektrons lesen können.

*Prof. H.* (ganz ungerührt): Selbstverständlich. Wie sollten wir sonst wissen, dass es unsicher ist.

*Ich* (völlig verblüfft): Die Gedanken eines Elektrons lesen? Aber wie?

*Prof. H.* (mitteilsam): Total einfach. Der Geist, wie wir alle wissen, ist das Nervensystem; und wie uns die neuesten und allerwissenschaftlichsten Autoritäten zusichern, können wir den Zustand des Nervensystems immer durch die Beobachtung und

> das Studium von Verhaltensmustern ablesen. Wir müssen lediglich ein Elektron beobachten und von seinem Verhalten ableiten, wie es seinem Nervensystem geht; und wir haben tatsächlich herausgefunden, dass es unbestimmt ist. Wir können also sagen, dass ein Elektron sich nicht entschließen kann.
>
> *Ich* (fasziniert): Ja! Ja! Natürlich!
>
> *Prof. H.* (mit Bestimmtheit): Sie sehen also, ein Elektron *ist* sich unsicher, genauso wie wir beobachten können, dass Schmidt phlegmatisch *ist*, oder dass Braun cholerisch *ist*, oder dass Sie, mein lieber Freund, wenn ich das so sagen darf, ein wenig psychopathisch *sind*. Und was könnte da noch objektiver sein?

23.August 1957

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

{* Der letzte Nebensatz musste vom Übersetzer eingefügt werden, damit es komisch wird. Die deutsche Terminologie der Quantenphysik hat nicht die Zweideutigkeit der englischen; folglich ergäbe eine nicht-interpretative Übersetzung von *Principle of Uncertainty* („Unschärfeprinzip“) keinen Widerspruch und somit keine Komik (vgl. Brief 93).}

## *Brief 95* *24. Mai 1965*

*Lieber Ananda,*

wenn ich darüber nachdenke, was ich erst vor ein paar Tagen über Humor geschrieben habe (was auf jeden Fall ziemlich spekulativ war und wohl kaum mehr getan hat, als an der Oberfläche zu kratzen), fällt mir auf, dass ich bestimmte Aspekte von dem, was ich zu sagen hatte, wohl etwas besser hätte herausstellen können – insbesondere die tatsächliche Beziehung zwischen Lachen und Furcht. Ich denke, ich habe lediglich gesagt, dass Lachen irgendwie eine Reaktion auf Furcht sei. Aber das lässt sich präziser definieren. „Eigentlich“ zu sein, heißt, sich dem existenziellen Paradox zu stellen, dem grundlegenden Widerspruch, in einem Zustand klarblickender Angst, wogegen „uneigentlich“ zu sein, heißt, Zuflucht vor dieser Angst in den Geist der Ernsthaftigkeit des anonymen „man“ zu nehmen. Aber der Widerspruch ist tragikomisch; und dies (habe ich angedeutet) ist die Quelle aller Tragödie und Komödie in der Alltagswelt. Daraus folgt, dass sich der uneigentliche Mensch dadurch, dass er sich in seinem Geist der Ernsthaftigkeit vor der Angst des Widerspruchs versteckt, tatsächlich vor

den zwei Aspekten des Daseins versteckt, dem Komischen und dem Tragischen. Von Zeit zu Zeit stellt er fest, dass seine selbstgefällige, blinde Ernsthaftigkeit von einem Widerspruch der einen oder anderen Art bedroht wird, und er *fürchtet* sich. (Das Furchterregende ist widersprüchlich und der Widerspruch ist furchterregend.)

Schmerz ist natürlich schmerzhaft, ob er nun von einem *puthujjana* oder *arahat* gefühlt wird; der *arahat* mag Schmerz zwar vermeiden, wenn er kann, aber er *fürchtet* ihn nicht; also ist die Furcht des uneigentlichen Menschen angesichts physischer Gefahr nicht einfach nur der Gedanke „es könnte Schmerz geben". Nein – er *fürchtet* um seine physische *Existenz*. Und das ist der tragische Aspekt des Widerspruchs, der sich da zeigt. Und wenn die Bedrohung vorübergeht, zeigt der Widerspruch sein anderes Gesicht und der Mensch lacht. Aber er lacht nicht, weil er den komischen Aspekt *sieht* (das kann später der Fall sein), sein Lachen *ist* der komische Aspekt (genau wie seine Furcht der tragische Aspekt *ist*): Mit anderen Worten, er *reagiert* nicht auf eine widersprüchliche Situation, er *lebt* sie. Tragödie und Komödie, Furcht und Lachen: die zwei Seiten eines Widerspruchs.

Aber dieser Mensch könnte sich auch mit anderen Widersprüchen konfrontiert sehen, auf die er reagieren *kann*, weil sie weniger drängend sind. So halb begreift er den Widerspruch *als* Widerspruch und dann lacht er oder weint er, *je nachdem, wie seine Ausrichtung im Leben ist*: Wenn er den tragischen Aspekt bedrohlich findet, wird er lachen (um das Komische zu betonen und das Tragische auf Distanz zu halten), und wenn er den komischen Aspekt bedrohlich findet, wird er weinen. (Eine leidenschaftliche Frau, die das Leben leer und bedeutungslos findet, wenn sie nicht emotional engagiert ist [in Liebe oder vielleicht auch in Hass], und die das Komische fürchtet, als etwas, das ihre Leidenschaft zerstört, könnte bei genau demselben Widerspruch weinen, der bei einem Mann Gelächter provoziert, der vielleicht die grässliche Langeweile entdeckt hat, wenn man geliebt wird ohne selbst zu lieben, und der das Komische als seine beste Verteidigung gegen eine Beziehungskiste betrachtet.) Lachen ist also weniger *Reaktion* auf Furcht als vielmehr ihr *Gegenstück*.

Eine andere Frage betrifft den *sekha* und Angst. Vorausgesetzt, er ist jetzt recht zuversichtlich Eigentlicher, erlebt er naturgemäß noch Angst? In gewissem Maße, ja; aber er trägt die Fähigkeit in sich selbst, mit deren Hilfe er aufkeimende Angst ersticken kann. Er kennt einen anderen Ausweg aus der Angst als die Flucht in die Uneigentlichkeit. Er ist bereits dabei, Lachen und auch Tränen hinter sich zu lassen. Hier ist eine Passage aus Khandha Saṁy.43: III,43:

> Ihr Bhikkhus, nachdem er die Unbeständigkeit von eben dieser Materie/Form [Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewusstsein] gesehen hat, das Anderswerden, Verblassen, Aufhören – demjenigen, der mit richtiger Weisheit wirklichkeitsgemäß so sieht: „Alle Materie/Form [… Bewusstsein] ist unbeständig, leidhaft, der Veränderung unterworfen" – ihm werden Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung überwunden. Mit deren Überwindung ängstigt er sich nicht. Sich nicht ängstigend weilt er in Wohlbefinden. Der in Wohlbefinden Weilende, ihr Bhikkhus, wird „in diesem Teilaspekt Erloschener" genannt.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

## *Brief 96* *29. Mai 1965*

*Lieber Herr Samaratunga,*

ich bin froh zu hören, dass Ihre Gesundheit wieder hergestellt ist und Sie nicht mehr unbequem und unentschlossen mit einem Bein im Badezimmer und mit einem Bein davor stehen.* Ein Leiden zu haben ist schlimm genug; zwei zu haben ist schlimmer; aber wenn sie widersprüchliche Behandlungen erfordern, kann einen das zur Weißglut bringen.

Den vergangenen Monat war ich mit Heidegger beschäftigt und es wird wohl noch zwei oder drei Wochen dauern, bis ich zum Schluss komme. Aber er ist wirklich erstklassig: Immer dann, wenn es mir gelingt, durch seine ziemlich schwierige Sprache (die durch die Übersetzung nicht einfacher wird) hindurch zu entdecken, was er eigentlich sagt, finde ich ihn wunderbar scharfsinnig. Sartre hat ihn an vielen Stellen kritisiert (obwohl er ihm sehr viel zu verdanken hat), aber ich stelle jetzt fest, dass fast immer Heidegger Recht hat (natürlich innerhalb der Grenzen des *puthujjana*).

Ganz allgemein gesagt, wenn ich einen westlichen Philosophen nennen sollte, den man mit Gewinn lesen könnte, um einen Weg zur Annäherung an die Buddhalehre zu bahnen, würde ich Heidegger wählen (aber nicht seine späteren Schriften – nur *Sein und Zeit*). Damit meine ich nicht, dass die Lehre des Buddha eine Fortsetzung oder Weiterentwicklung der Lehre Heideggers ist; auf gar keinen Fall. Aber Heidegger räumt all jene falschen Konzepte aus dem Weg, die aus dem Weg geräumt werden *können* – die in der Tat aus dem Weg geräumt werden *müssen*, sofern sie anwesend sind – bevor man überhaupt mit den Suttas anfangen kann.

Natürlich finde ich das Buch jetzt nicht so übermäßig schwierig, weil ich bereits viel Zeit mit Sartre verbracht und zwei separate Zusammenfassungen gelesen habe, und wahrscheinlich neige ich dazu, die Schwierigkeiten zu unterschätzen, die es einem Leser bereitet, der sich ohne Vorkenntnisse, worum es überhaupt geht, daranmacht. Und es kann auch gut sein, dass ich dazu neige, die Bedeutung einer philosophischen Annäherung an die Suttas überzubetonen; aber ich denke doch, wenn man keinen Lehrer aus Fleisch und Blut bekommen kann, der in der Lage ist, einem die nötige Führung und Orientierung zu geben, kann eine Beschäftigung mit einigen dieser existenzialistischen Denker hilfreich sein. Sogar Bradley (Sie erinnern sich vielleicht, wie sehr ich letztes Jahr sein *Principles of Logic* genossen habe) kann gewisse Hinweise geben, zumindest negativer Art. Aber es muss immer der Zeitpunkt kommen, an dem man sich fragt: „Diese Philosophen sind ja schön und gut, aber sie bringen mich nicht *raus*. Was genau ist es, das der Buddha sieht und diese Denker nicht sehen können? An welcher Stelle gehen sie in die Irre?“

Die Situation in Sachen Druck der erweiterten Ausgabe der *Notizen* sieht einfach so aus, dass wir mehr oder weniger wieder am Anfang stehen – das heißt, beide Kopien des Manuskripts sind hier bei mir und es liegt kein Angebot vor, es drucken zu lassen.

Ja, der Ehrw. Thera hat ganz Recht und Sie auch. Es *ist* ein persönliches Buch. Aber andererseits, welche andere Art von Buch ist es wert, geschrieben zu werden? Vielleicht erinnern Sie sich, dass Palinurus sagt – vielleicht übertreibt er da etwas – „Keine Wahrheiten außer jenen, die unter mentaler Folter extrahiert worden sind, sprechen uns an“; und jeder gute Roman beruht auf des Autors eigener Erfahrung. (Das ist allerdings nicht immer zum Vorteil des Autors, da ein Gutteil der Schriftsteller Erfahrungen sucht, um darüber schreiben zu können. Wenn Sie ein gutes Buch über das Leben in einem Bordell oder über Opiumabhängigkeit schreiben wollen, ist die beste Vorgehensweise, in einem Bordell zu leben oder opiumabhängig zu werden. Wie Kierkegaard irgendwo sagt**, gibt es viele Künstler, die ihre Seele dem Teufel verkaufen, um ein erstklassiges Kunstwerk zu schaffen.)

Am anderen Ende des Spektrums ist es möglich, die Suttas als das Produkt der „persönlichen“ Erfahrung des Buddha zu betrachten. Der Buddha ist *dhammabhūta*, „Dhamma geworden“, und die Suttas sind eine Darstellung von Dhamma. In den Suttas allerdings (im Gegensatz zum Roman, wo die Betonung in die andere Richtung geht und auf dem Speziellen liegt) bringt der Buddha weitgehend das zum Ausdruck, was in seinem Erleben *universal* ist – d.h., was von jedem erlebt werden kann, der sich unter den entsprechenden Bedingungen entsprechend bemüht. So geschieht es, dass der Buddha sagt, „wer das Dhamma sieht, sieht mich“ (und das, so nehme

ich an, meinte Schwester Vajirā, als sie schrieb, „Ich habe den Buddha als *paṭiccasamuppāda* gesehen.“).

Vor ein paar Tagen schrieb mir Ananda Pereira und fragte, ob ich nicht etwas Licht auf die Beziehung (sofern vorhanden) zwischen Humor und Buddhismus werfen könne. „Offensichtlich gibt es *dukkha*“, sagt er, „und seine Ursache ist *taṇhā*. Diese Darstellung ist unumstößlich und man hat das Gefühl, man sollte todernst dabei sein. Aber man kann es nicht … Warum ist das Leben nicht nur bedeutungslos und oft tragisch, sondern auch lustig? Ich denke nicht, dass es Unwissenheit ist – oder nur Unwissenheit – von der wahren Natur des Lebens, die einen zum Lachen bringt. Im Gegenteil, ich habe festgestellt, dass die ständigen Wichtigtuer ausnahmslos stupide sind und es an Sympathie mangeln lassen. Sie sehen weniger, nicht mehr, als die Lacher.“ Als Erwiderung schickte ich (nicht ganz ohne fiese Absicht) zwischen fünf- und sechstausend Wörter***, schwer gespickt mit Zitaten von Kierkegaard und Heidegger.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

{* Herr Samaratunga hatte Nierenkoliken (Steine?).

** Das angesprochene Zitat von Kierkegaard lautet: „Ästhetisch ist es richtig – um mit einem kräftigen Ausdruck an etwas zu erinnern, was wohl noch öfter geschieht, als man glaubt – sich dem Teufel zu verschreiben – doch dann Wunderwerke hervorzubringen. Ethisch wäre es vielleicht das höchste Pathos, ohne ein Wort darüber zu verlieren, der glänzenden Dichterexistenz zu entsagen.“ (*AUN*, Bd.2, S.95)

*** Gut geschätzt ohne Computerhilfe. Die englische Fassung des Briefs auf der *NTDP* (wobei es sich um eine gekürzte Version handeln kann) hat 4789 Wörter.

Dies war der letzte Brief an Richter **Lionel Samaratunga**. Biografisches war nicht in Erfahrung zu bringen.}

## *Brief 97* *2. Juni 1965*

*Lieber Ananda,*

ich stimme dir zu, dass wir oft und vielleicht meistens lachen, wenn keine Furcht anwesend ist. Andererseits (aber vielleicht habe ich mich nicht deutlich ausgedrückt) wollte ich auch nicht wirklich behaupten, dass Furcht immer *anwesend* ist – genau genommen würde ich sogar sagen, dass wir lachen, wenn Furcht *abwesend* ist. Wann immer wir lachen – ich denke, da stimmst du mir zu – lauert immer irgendein Widerspruch oder eine Absurdität in der Situation, auch wenn das für gewöhnlich nicht *explizit* ist: Wir lachen sorglos, halten dann inne und fragen uns vielleicht, „Na, warum habe ich denn jetzt gelacht?“. Und schließlich erkennen wir (wenn wir eine gewisse reflexive oder introspektive Fähigkeit besitzen – ein Kind hat sie nicht), dass wir über irgendeine Widersinnigkeit gelacht haben – oder genauer, dass unser Lachen der Modus war, um jener Widersinnigkeit zu begegnen. Was ich im Sinn hatte, als ich Lachen mit Furcht in Zusammenhang brachte, war vielmehr dies: Jeder Widerspruch ist im Grunde eine Bedrohung (auf die eine oder andere Weise) meiner Existenz (d.h. sie erschüttert meine Selbstgefälligkeit); Furcht und Lachen sind die beiden alternativen Modi, in denen wir einer Bedrohung begegnen. Wenn die Bedrohung voranschreitet und uns erwischen könnte, *fürchten* wir; wenn die Bedrohung zurückweicht oder sich in sicherem Abstand befindet, *lachen* wir. *Wir lachen, wenn keine Notwendigkeit zur Furcht besteht.*

Kinder lachen und lachen, wie du richtig beobachtet hast; meiner Ansicht nach oftmals, weil das Kind in einer Welt lebt, in der es Erwachsene gibt, und die Funktion von Erwachsenen besteht darin – in den Augen des Kindes – Bedrohungen auf Abstand zu halten. Das Kind wird vor Bedrohungen *beschützt*; es weiß, sie werden es nicht erwischen, es gibt nichts zu befürchten und folglich lacht es. Die See kann etwas Gefährliches sein, aber wenn sie ruhig ist, und wenn Erwachsene in der Nähe sind, kann das Kind herumplantschen und mit dieser Gefahr *spielen*, weil sie nur potenziell besteht. Es steht mit seiner kümmerlichen Kraft der Urgewalt des Ozeans gegenüber; und dies ist ein Widerspruch (oder eine Widersinnigkeit), dem es auf zwei Weisen begegnen kann (oder den es *existieren* kann – um das Verb auf ganz spezielle Weise zu gebrauchen [„ein Erlebnis existieren“]), mit Furcht oder mit Lachen. Wenn der Ozean die Oberhand behält, fürchtet es sich, aber wenn es selbst überlegen ist (es springt ins Meer und taucht unbeschadet wieder auf, plantscht darin herum, strampelt, und das Meer hat nichts dagegen), dann lacht es. Sein Lachen zeigt, dass es „nichts zu befürchten gibt“, dass Furcht *abwesend* ist. Aber das zeigt *nicht*, dass Furcht nicht existent ist; nur, dass sie *heute* nicht da ist.

Du fragst rhetorisch, ob Überlegenheitsgefühle, „Selbst-"Wertgefühle nicht an der Wurzel aller Schuldkomplexe sind. Sicherlich sind sie das. Aber mit der Schuld kommt die Angst (wir sind überlegen – oder wir „sind" einfach – und wir sind nicht in der Lage, unsere Überlegenheit, unsere Existenz zu rechtfertigen, und daher haben wir Angst. Hochmut kommt vor dem Fall – und das ist wahr, bis zurück zu *asmimāna*, dem „Ich bin"-Dünkel). Und Angst ist Angst angesichts des grundlegenden Widerspruchs, der in deinem Beispiel seinen nicht-lustigen Aspekt zeigt (d.h., wenn wir weiß sind – und überlegen – und feststellen, dass wir die Heiterkeit der Schwarzen nicht teilen können, die die Rassenschranke auslachen). Also hemmt unser Überlegenheitsgefühl das Lachen, so wie du sagst. Aber daraus folgt nicht zwingend, dass wir mit allen anderen lachen, wenn wir unsere Überlegenheit verlieren. Ein geübter Yogi ist sicherlich, vor allem, wenn er *karuṇā* praktiziert hat, nicht im Geringsten überlegenheitsdünkend; aber es kann gut sein, dass er sich durch seine Praxis der Furcht so weit entledigt hat, dass er den Drang zum Lachen verloren hat.

Inwieweit unsere Erforschung des Humors dazu neigt, ihn im Vorgang des Nachforschens zu zerstören (wie die Atomphysiker, wenn sie ein Elektron „beobachten"), hängt im Prinzip von der angewendeten Methode ab. Wenn wir die wissenschaftliche Haltung „völliger Objektivität" einnehmen – was tatsächlich unmöglich ist – dann töten wir den Humor ab, denn dann bleibt keiner mehr übrig, der lacht. Diese Haltung führt zu der Idee, dass Witze an sich lustig sind – dass in ihnen eine Qualität der Lustigkeit steckt, die analysiert werden und über die man auf todernste Weise schreiben kann.

Die andere Möglichkeit ist, uns selbst zu beobachten, mit reflexivem Vorgehen, und dann das Erlebnis zu *beschreiben*. Das ist die phänomenologische (oder existenzielle) Methode des „direkten Vordringens zu den Dingen selbst". Das erfordert natürlich Übung; und es *modifiziert* doch auch den ursprünglichen Humor (zum Beispiel bringt es den stillschweigend vorhandenen pathetischen Hintergrund ans Licht, der normalerweise verborgen ist, wenn wir im unmittelbaren oder uneigentlichen Modus lachen). Trotzdem ist der Humor, wenn auch modifiziert, noch immer vorhanden und etwas Sinnvolles kann über ihn ausgesagt werden – auch wenn es etwas ganz anderes sein wird als das, was der todernste Universitätsprofessor in seinen zwei gelehrten Bänden schreibt. Kierkegaard besteht auf dem Prinzip, „Was auch immer erkannt wird, wird im Modus des Erkennenden erkannt." Und er würde sagen, dass eine todernsthafte Person von Haus aus unfähig ist, irgendetwas von Humor zu verstehen. Wenn wir herausfinden wollen, was an diesem oder jenem Witz lustig ist, müssen wir uns davon amüsieren lassen und während wir noch amüsiert sind, unser Amüsement *beschreiben*.

Ja, die existenzialistische Ausdrucksweise *ist* schwierig, bis du ein Gefühl dafür bekommst. Die Schwierigkeit entsteht durch die phänomenologische Methode, von der ich gerade eben gesprochen habe. Der Wissenschaftler (oder Gelehrte) wird „objektiv", er nimmt sich selbst direkt aus dem Bild heraus (Kierkegaard ist auf dem Höhenflug, wenn er diese „distraite" {zerstreute} Operation beschreibt) und beschäftigt sich nur mit *abstrakten Fakten*; der Existenzialist bleibt „subjektiv" (nicht im abfälligen Sinne der Unverantwortlichkeit), behält sich selbst im Bilde und beschreibt *konkrete Dinge* (das heißt, Dinge in Bezug auf sich selbst, während er sie erlebt). Dieser radikale Unterschied in der Methode spiegelt sich natürlicherweise in der Art der Sprache wieder, die vom Wissenschaftler einerseits und vom Existenzialisten andererseits benutzt wird – oder vielmehr, im Unterschied ihres Sprachgebrauchs. Als ich zum ersten Mal Sartre las, war ich ganz betroffen von der seltsamen Ähnlichkeit zwischen bestimmten seiner Ausdrucksweisen und einigen Dingen, die in den Suttas stehen. Sartre zum Beispiel hat dies:

> Der Sinn ist ja unser In-der-Welt-sein, insofern wir es in Form von Innerweltlich-sein zu sein haben. (*EN*, S.383/*S+N*, S.566)

In den Suttas (z.B. Saḷāyatana Saṁy. 116: IV,95) finden wir:

> Durch das Auge [Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist] ist man in der Welt Weltwahrnehmender, Sich-Welt-Vorstellender.

Was die jeweilige Bedeutung dieser beiden Äußerungen auch immer sein mag,[a] eindeutig klar ist, dass trotz der 2500 Jahre, die die beiden trennen, Sartres Satz von der *Ausdrucksweise* her (wie auch vom Inhalt) der Sutta-Passage näher steht als irgendeiner Aussage, die von einem zeitgenössischen Neuro-Physiologen stammt, der sich angeblich mit genau demselben Thema beschäftigt – mit unseren Sinnesorganen und der Wahrnehmung der Welt. Diese bemerkenswerte Ähnlichkeit verpflichtet uns nicht zu der Schlussfolgerung, dass Sartre Erleuchtung erlangt hat, sondern bedeutet einfach, dass die phänomenologische Annäherung vielversprechender ist, wenn wir die Suttas verstehen wollen, als die objektive, wissenschaftliche Herangehensweise (die, wie wir alle wissen, die Welt regiert).

Obwohl die existenzialistischen Philosophen der Buddhalehre nahezustehen scheinen, glaube ich nicht, dass zwangsläufig daraus folgt, dass sie diese akzeptieren würden, falls sie sie studieren sollten. Einige vielleicht, andere vielleicht nicht. Aber was oft passiert, nach Jahren heftigsten Nachdenkens gelangen sie zu dem Glauben, sie hätten die Lösung gefunden (selbst wenn die Lösung darin besteht, dass es keine gibt), und sie ruhen sich auf ihren Lorbeeren aus oder stürzen sich in andere Aktivitäten (Marcel ist Katholik geworden, Sartre ist politisch aktiv), und so sind sie

vielleicht wenig geneigt, einen Fall neu aufzurollen, den sie bereits zu ihrer Zufriedenheit (oder Unzufriedenheit, je nachdem) abgeschlossen haben. Abgesehen davon ist es gar nicht so einfach, sie zu einem Studium des Dhamma zu bewegen.* Es ist mehr als sinnlos, ihnen ein Exemplar von „Buddhismus kurz und bündig“ oder ein Abonnement auf Lebenszeit für die BPS zu geben, die die Buddhalehre leicht machen … indem sie die Schwierigkeiten auslassen. Und selbst die Übersetzungen der Suttas sind nicht immer adäquat. Außerdem praktizieren sie nicht *samatha bhāvanā*.

Ich will nicht dogmatisch sein, was den Wert eines Vertrautseins mit existenzialistischen Lehrsystemen angeht; das soll heißen, für ein Verstehen des Dhamma. Wenn man natürlich einen Lehrer aus Fleisch und Blut hat, der selbst Verwirklichung erlangt hat (idealerweise den Buddha selbst), dann kann die Essenz der Lehre manchmal in ein paar Worten übermittelt werden. Aber wenn man, wie das heutzutage der Fall sein wird, keinen derartigen Lehrer hat, dann muss man selbst herausfinden (und *gegen* die akzeptierte Kommentartradition), worauf die Suttas hinauswollen. Und hier kann eine Bekanntschaft mit einigen dieser Denksysteme – bei mir war das der Fall – sehr hilfreich sein. Die Gefahr dabei ist, dass man bei dem einen oder anderen dieser Philosophen hängenbleibt und es versäumt, über sie hinaus zum Buddha weiterzugehen. Das ist sicherlich ein ganz reales Risiko – aber die Frage ist, lässt sich dieses Risiko rechtfertigen? Jedenfalls ist es besser, bei Heidegger hängenzubleiben als bei Bertrand Russell.

Mir scheint, egal, ob das Kumbhakāra Jātaka nun die Wahrheit berichtet oder nicht, dass es einen Bärendienst erweist, indem es Erleuchtung so darstellt, als ob sie ohne harte Arbeit zu erlangen wäre. Es wäre *zu* leicht, wenn wir das schafften, *einfach nur* indem wir einen geplünderten Mangobaum sehen; und wir könnten uns mürrisch von den Jātakas abwenden und denken: „Ihm ist es passiert, warum passiert mir so etwas nicht? Manche Leute haben immer Glück.“ Nein, meiner Meinung nach sollte die Betonung auf harter Arbeit liegen – wenn schon nicht in dem Leben, in dem man tatsächlich verwirklicht, dann doch in einem früheren Leben (oder Dasein).**

Du sagst: „Fragen, die einen Sartre oder Kierkegaard betroffen machen, als offensichtlich, dringend und rätselhaft, wären einem Bāhiya Dārucīriya vielleicht nicht einmal eingefallen.“ Da wäre ich mir nicht so sicher. Ich stimme dir zu, dass eine Anzahl „ungebildeter“ Menschen in den Suttas auftaucht, die das Erlöschen erreicht haben. Aber ich bin nicht so sicher, ob ich sie „simpel“ nennen würde. Du deutest an, dass Bāhiya wohl keine sehr komplexe Person gewesen ist und dass eine vorausgehende „Sartre-Phase“ für ihn wohl nicht so wichtig gewesen sein wird. Abermals will ich nicht dogmatisch sein, aber mir scheint, dass dein Portrait von ihm etwas

zu einfach gezeichnet ist. Also erst einmal, es tut mir leid, das sagen zu müssen, hast du etwas leicht gemacht … indem du die Schwierigkeit weggelassen hast. Dein Zitat der kurzen Anleitung, die der Buddha Bāhiya gab, ist soweit ganz in Ordnung, aber du hast – unabsichtlich, kein Zweifel – nur einen Teil davon wiedergegeben. Hier ist die Passage in ganzer Länge (Udāna 10: 8 und vgl. Saḷāyatana Saṁy. 95: IV,73):

> Dann, Bāhiya, solltest du dich so üben: Im Gesehenen wird nur das Gesehene sein, im Gehörten wird nur das Gehörte sein, im Empfundenen wird nur das Empfundene sein, im Erlebten wird nur das Erlebte sein. So nämlich, Bāhiya, solltest du dich üben. Sobald dir, Bāhiya, im Gesehenen nur das Gesehene sein wird, im Gehörten nur das Gehörte sein wird, im Empfundenen nur das Empfundene sein wird, im Erlebten nur das Erlebte sein wird, dann, Bāhiya, bist du nicht das wodurch;*** sobald du, Bāhiya, nicht das wodurch bist, dann bist du nicht da. Sobald du, Bāhiya, nicht da bist, dann bist du weder hier noch dort noch zwischen beiden Enden. Das eben ist das Ende von Dukkha.

Das ist eine hochkonzentrierte Aussage und für ihn einfach. Die Passage ist nicht weniger hart zu knacken, als nur irgendetwas, das du bei Sartre finden wirst. Und tatsächlich steht sie auch recht deutlich in Zusammenhang mit der Passage, die ich bereits neben einer Passage von Sartre zitiert habe: „*Durch* das Auge (etc.) ist man *in der Welt* Weltwahrnehmender, Sich-Welt-Vorstellender."

Wir wollen jetzt versuchen, mit Hilfe von Heideggers Hinweisen**** diese beiden Sutta-Passagen miteinander zu verknüpfen.

(I) Zu Anfang, das „Ich-Hier" ist das Ich als identisch mit meinen Sinnen; „Hier" bezieht sich daher auf meine Sinnesorgane (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und auch Geist). Das Gegenstück zu „Hier" ist „Dort", was sich auf die verschiedenen Dinge in der Welt als Sinnesobjekte bezieht. „Zwischen beiden Enden" bezieht sich dann (auch wenn Heidegger dies nicht erwähnt) auf Bewusstsein, Kontakt, Gefühl und so weiter, als abhängig von Sinnesorganen und Sinnesobjekt – *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṁ, tinnaṁ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā,* usw. (Saḷāyatana Saṁy. 107: IV,87).*****

(II) Zweitens sagt Heidegger, dass „Hier" und „Dort" nur möglich sind in einem „Da"; mit anderen Worten, dass Sinnesorgane und Sinnesobjekte, die in Sartres Ausdrucksweise „innerweltlich" sind, nur möglich sind, wenn es eine Welt für sie zum „inner"-sein *gibt*. „Da" bezieht sich also auf die Welt. Das „hier" und „dort" des Bāhiya Sutta korrespondiert also mit dem „Auge" (und so weiter), „durch das man in der Welt …".

(III) Aber Heidegger geht dann weiter und sagt, dass es da ein „Da“ nur dann gibt, wenn ein Seiendes ist, das als Sein die Räumlichkeit des „Da“ erschlossen hat; und dass die existenziale Räumlichkeit des Daseins auf dem In-der-Welt-sein gründet. Das bedeutet einfach, dass ich genau durch den Akt des *Seins* eine räumliche Welt erschließe: Mein Sein findet immer in der Form eines räumlichen Da-Seins statt. (Den Hindus und Hegel zum Trotz, so etwas wie „reines Sein“ gibt es nicht. Alles Sein ist umgrenzt und bestimmt – wenn ich überhaupt *bin*, bin ich in einer räumlichen Welt.) Kurzum, es gibt nur ein „Da“, eine räumliche Welt (für die Sinne und Objekte zum „inner“-sein), wenn *ich da bin*. Nur solange *ich da bin*, werde ich „in der Form von Innerweltlich-sein“ sein – d.h. als Sinnesorgane („hier“), umringt von Sinnesobjekten („dort“).

(IV) Aber wovon hängt dieses „ich bin da“ ab? „Ich bin da“ bedeutet „ich bin in der Welt“; und ich bin „in der Welt“ in der Form von Sinnen (als Auge … Geist). Und Heidegger sagt uns, dass das „Hier“ (d.h. die Sinne) sich immer in Beziehung zu einem zuhandenen „Dort“ versteht, d.h. etwas, das *zu* einem Zweck (zu mir) gehört. Ich, als meine Sinne, „bin zu“ diesem „Dort“; ich bin ein „entfernend-ausrichtend-besorgendes Sein“. Ich will dich nicht mit Einzelheiten behelligen, aber was Heidegger damit meint, ist *mehr oder weniger* das, was der Ehrw. Ānanda Thera meint, wenn er sagt: „Durch das Auge (und so weiter) ist man … Weltwahrnehmender, Sich-Welt-Vorstellender.“ Mit anderen Worten, nicht nur bin ich *in der Welt*, sondern ich bin *auch*, als meine Sinne, das *wodurch* es eine Welt gibt, in der ich bin. „Ich bin da“, *weil* „ich das bin, wodurch es ein Ich-bin-da gibt“; und folglich, sobald „ich nicht das wodurch bin“, dann „bin ich nicht da“. Und sobald „ich nicht da bin“, dann „bin ich weder hier noch dort noch zwischen beiden Enden“.

(V) Und *wann* sind wir „nicht das wodurch“? Das kann uns Heidegger nicht sagen. Aber der Buddha sagt es uns: Sobald uns im Gesehenen nur das Gesehene sein wird, und ebenso mit dem Gehörten, dem Empfundenen und dem Erlebten. Und wann ist im Gesehenen nur das Gesehene? Sobald das Gesehene nicht mehr als „mein“ (*etaṁ mama*) oder als „Ich“ (*eso'ham asmi*) oder als „mein Selbst“ (*eso me attā*) gesehen wird: kurz, wenn es in Verbindung mit den Sinnen keinen „Ich bin“-Dünkel mehr gibt, *wodurch* ich ein „Sich-Welt-Vorstellender“ oder „Sich-Welt-Dünkender“ bin.

Also, es würde wohl zu weit gehen anzunehmen, dass Bāhiya bereits an einem Lehrgang in existenzialistischer Philosophie teilgenommen hatte, aber es bleibt die Tatsache, dass er in der Lage war, augenblicklich eine Aussage zu verstehen, die mehr sagt und es kürzer sagt, als die nächste vergleichbare Aussage bei Heidegger oder Sartre. Ich gebe zu, Bāhiya war wohl kein gebildeter oder kultivierter Mann von Welt, aber ich sehe ihn als sehr subtilen Denker. Eigentlichkeit mag die Antwort sein, wie du nahe-

legst; aber ein eigentlicher Mensch ist keine simple Person – er ist *selbst-transparent*, wenn du so willst, aber das ist eine ganz andere Geschichte.

Meiner Gesundheit – danke der Nachfrage – geht's weiterhin schlecht bis mittelmäßig und es gelingt mir, fast kein *bhāvana* zustande zu bringen; bestenfalls ein gewisses Maß an *dhammavitakka*.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. Wo die Lehrrede sagt, „mit dem Auge ist man in der Welt …", spricht Sartre von unserem „Innerweltlich-sein" (als Sehorgan); und wo die Lehrrede sagt, „man ist Weltwahrnehmender, Sich-Welt-Vorstellender", spricht Sartre vom „In-der-Welt-sein".

{* Siehe *Geleitwort von Dr. Hellmuth Hecker*

** Das Kumbhakāra Jātaka (J 408) erzählt von König Karaṇḍu, der ein *paccekabuddha* (ein Einzelerwachter, der nicht lehrt) wird, indem er den Unterschied erwägt zwischen einem Baum, der wegen seiner Früchte geplündert wird (und damit dem Laienleben gleicht) und einem schönen, aber fruchtlosen Baum, der nicht geplündert wird (der dem Mönchsleben gleicht):

> In Waldestiefe sah ich einen Mango:
> Blauschimmernd, voll der Früchte, gut gewachsen;
> Sah ihn der Früchte wegen ausgeplündert:
> Seit diesem Anblick geh' ich um Almosen.

*** „… you shall not be that by which (*tvaṁ na tena*)." Alternativ könnte man *tena* auch auf „das Gesehene …" beziehen („… dann bist du nicht durch das."), was allerdings für die Gesamtaussage der Passage keinen Unterschied macht.

**** Anscheinend ist ein Teil des Briefes verlorengegangen. Aus dem Zusammenhang lässt sich schließen, dass Ñāṇavīra vor diesem Absatz Heidegger zitiert hat, vermutlich die Passage aus *S+Z*, S.132:}

> Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein „Da". Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das „Da" auf „hier" und „dort". Das „Hier" eines „Ich-Hier" versteht sich immer aus einem zuhandenen „Dort" im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem. Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen „Ort" bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein.

> Das Dort ist die Bestimmheit eines innerweltlich Begegnenden. „Hier“ und „Dort“ sind nur möglich in einem „Da“, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des „Da“ Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck „Da“ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst „da“.

{***** „Abhängig von Auge und Formen entsteht Augenbewusstsein (Sehbewusstsein), das Zusammentreffen der drei ist Kontakt, bedingt durch Kontakt ist Gefühl“ usw.

Dies war der letzte Brief an **Ananda Pereira**. Ananda starb 1967, noch jung an Jahren.}

## *Brief 98* *26. Juni 1965*

*Lieber Herr Brady,*

ich hörte vor ein paar Tagen, dass der Ehrw. Sumana einen der wichtigsten *paṇḍita mahātheras* von, ich weiß nicht mehr welcher, singhalesischen Universität gefragt hatte, ob der die *Notizen* gelesen hätte. Ja, er hatte sie gelesen, aber der Autor hatte offenbar keine Ahnung vom Dhamma. Warum? Weil seine Erklärung nicht der *abhidhamma*-Methode entspricht. Aber an welchem Punkt, als Beispiel, lag das Buch falsch? Das, so schien es, war nicht der Erörterung wert. Es sieht nicht danach aus, dass ich Gefahr laufe, ein Volksheld zu werden – jedenfalls nicht unter Buddhisten.

*Nindanti tuṇhiṁ āsīnaṁ,*
*nindanti bahubhāṇinaṁ*
*mitabhāṇinam pi nindanti*
*n’atthi loke anindito.* (Dh. 227)

Sie tadeln schweigend Sitzenden,
Sie tadeln den Geschwätzigen,
Selbst Wenigsprecher tadeln sie,
Die Welt hat keinen Tadelfrei’n.

Andererseits,

*Na cāhu na ca bhavissati*
*na c’etarahi vijjati,*
*ekantaṁ nindito poso*
*ekantaṁ vā pasaṁsito.* (Dh. 228)

Es war nicht und es wird nicht sein,
Auch heute existiert er nicht,
Der Mensch, der nur getadelt wird,
Und der, der einzig Lob erhält.

[…]* Ich weiß, was Sie meinen, in Bezug auf das Balfour/Willett-Buch, und ich wollte es Ihnen auch gar nicht aufdrängen, weil ich mir schon dachte, dass Sie so empfinden würden. Unsere Temperamente sind zu unterschiedlich – was Sie sehr gut verstehen, wenn Sie meine Vorliebe für Ideen gegenüber Bildern ablehnen. Es ist nicht leicht für mich, mythisch zu denken – sozusagen in der Begrifflichkeit von Mythen (im guten Sinne) – und ich neige stets dazu, mich zu fragen, „Ist es auch wirklich wahr? Ist so etwas tatsächlich möglich?“, während für Sie, wenn ich Sie recht verstehe, die Frage lautet, „Ist es ein gültiger Mythos?“. Und so kommen wir auf Umwegen wieder auf Balfour und Willett zurück. Für mich ist die Frage, die das Buch stellt (ob es nun eine Antwort darauf liefert oder nicht) offensichtlich: „Sind diese Kommunikationen das, was sie zu sein vorgeben? Ist Wiedergeburt (oder persönliches Weiterleben nach dem Tode) *tatsächlich* wahr?“ Und diese Frage ist mir natürlich völlig einsichtig.

Aber ich könnte mir vorstellen, für Sie ist diese Frage *nicht* einsichtig: Diese Art von Frage kann gar nicht gestellt werden – oder zumindest *sollte* sie nicht gestellt werden. Wiedergeburt, Weiterleben, ja, auf jeden Fall, aber als Metapher für etwas anderes, vielleicht für alles andere (Fortbestand der Menschheit, des Erbguts in unserer Nachkommenschaft, des Ruhmes in den Neuauflagen unserer Bücher, der Tradition und Kultur eines Volkes; die Wiedergeburt des Jahres zur Wintersonnenwende, des Laubwerks eines Baumes jeden Frühling, des Baumes selbst im Keimen seiner Samen – Ihre Liste wird weit besser sein als meine zu sein je erhoffen darf).

Vielleicht werden Sie sagen (oder stelle ich Sie falsch dar?), dass die Wahrheiten der Religion mythische Wahrheiten *sind*, dass sie *keine* Tatsachen sind; und wenn Sie das wirklich sagen, werde ich Ihnen nicht widersprechen. Aber dann muss ich zu meinem unendlichen Bedauern sagen, wenn Sie auf eine Religion aus sind (im Sinne eines gültigen Mythos), dann kann ich Ihnen nichts bieten, denn das Dhamma ist keine Religion.[a]

Mit anderen Worten, bevor wir auch nur anfangen können, Dhamma zu erörtern, müssen wir uns einig werden, ob die Frage, „Gibt es Wiedergeburt?“ überhaupt gestellt werden kann oder nicht, und wenn ja, in welchem Sinne. Es geht einfach darum, erst einmal unsere Kommunikationsweise abzustecken. Aber ich will damit nicht unterstellen, dass Sie die Erörterung überhaupt wollen. (Was die Situation noch erschwert, ist die beliebte und falsche Vorstellung, dass die Buddhalehre „Wiedergeburt erklärt“.)

Vielleicht denken Sie, dass ich das Christentum gefressen habe – oder sogar Gott? Aber das stimmt wirklich nicht. Schließlich hat mir das Christentum nie sehr viel zu Leide getan und ich habe es schnell vergessen. Ich bin erzogen worden (nehme ich an), „ein Christ und Gentleman" zu sein, und fand es weitaus leichter, die Rolle des Christen zu verlernen – ich war allerdings auch nicht katholisch (Gott sei Dank!). Tatsächlich komme ich in Verlegenheit, wenn die Frage nach Gott gestellt wird: Ich habe das Gefühl, man erwartet von mir, dass ich etwas dazu sage (und sei es nur Tschüss), aber ich finde nichts, was ich dazu sagen könnte. Es mangelt nicht an Grabreden für Gott und wenn ich der Meinung wäre, ich bräuchte eine, könnte ich mit Stendhal sagen (*die einzige Entschuldigung für Gott ist, dass er nicht existiert*), dass Gott, wenn er denn existierte, sich für eine Menge zu rechtfertigen hätte; aber selbst um die Notwendigkeit zu empfinden, ihn aufgrund seiner Nicht-Existenz zu entschuldigen, müsste sich zuerst die Frage seiner Existenz stellen. Und für mich stellt sich die Frage nicht.

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkung:*

a. Damit will ich nicht sagen, dass die Wahrheiten des Buddhismus unbedingt faktische Wahrheiten sind, in einem objektiven, wissenschaftlichen Sinne: Die Vier Edlen Wahrheiten sind, genau genommen, gar keine Lehrsätze. (Vgl. Heideggers Idee von „Wahrheit" als die Selbst-Erschlossenheit eines Dinges als das, was es wirklich ist.)

{* Die ausgelassene Passage beginnt mit „Und so bekomme ich neben den Tritten auch ein paar Küsse", und berichtet dann von einem *Linguisten*, der FUNDAMENTALE STRUKTUR zu schätzen wusste. Aber inzwischen gibt es ja auch ein paar *Buddhisten*, die mit den *Notizen* etwas anfangen können.}

## *Brief 99* — *2. Juli 1965*

*Lieber Herr Brady,*

wirklich ganz herzlichen Dank, dass Sie das Balfour/Willett-Buch für mich haben binden lassen. Es ist sehr adäquat gemacht und das Buch sollte lange halten (obwohl ich annehme, dass Sie denken, je eher derart schrecklicher Aberglaube zu Grunde geht, desto besser für alle Beteiligten).

Was Ihre Frage angeht – das „Q.E.D." am Schluss gibt ihr einen ziemlich rhetorischen Anstrich und es sieht so aus, als ob Sie an mich als Schiedsinstanz gerichtet ist. Mal sehen, ob es für mich noch etwas zu sagen gibt.

> **Anfrage**: Wenn alle Dinge als durch *dukkha* gekennzeichnet abgeurteilt sind, wer spricht das Urteil? Und in Bezug auf welches Kriterium oder welche Norm? Ein *Subjekt* (unsterbliche Seele) in Bezug auf ein objektives *sukha*, nein? Q.E.D.*

Sie fragen, „Wer spricht das Urteil?“ Diese Frage setzt voraus, dass „jemand“ urteilt. Aber das steht keinesfalls unumstößlich fest: Wir können durchaus über Beurteilung (oder Wissen) berichten, ohne uns verpflichtet zu sehen, dies als eine „Beziehung zwischen Subjekt und Objekt“ darzustellen. Laut Bradley (und Heidegger, der sich allerdings nicht so günstig zitieren lässt, würde nicht gänzlich widersprechen) ist Beurteilung

> die mehr oder weniger bewusste Erweiterung eines Objekts, nicht in der Tatsache, sondern als Wahrheit. Das Objekt wird somit nicht in der Existenz verändert, sondern in der Idee qualifiziert. … denn das Objekt, als lediglich wahrgenommen, ist als solches nicht als wahr qualifiziert. (*PL*, S.626)

Für Bradley ist jede Folgerung eine ideelle Selbst-Entwicklung eines realen Objekts und Beurteilung ist eine implizite Folgerung. (Siehe auch SAÑÑĀ, letzter Absatz.) Nach meinem eigenen Verständnis der Angelegenheit sehe ich Wissen im Grunde als *Vorgang der Reflexion*, in dem sich das „Ding“, um erkannt zu werden, selbst *explizit* präsentiert (oder in dem es präsentiert wird), abgehoben von einem Hintergrund (oder in einem Kontext), der implizit bereits vorhanden war. In der Reflexion wird eine (umgrenzte) Gesamtheit gegeben, die aus einem Zentrum und einer Peripherie besteht – eine bestimmte Kuh erscheint umringt von einer Anzahl Rinder und da ist die Beurteilung „Die Kuh ist in der Herde“. Sicherlich gibt es eine *Absicht* zu beurteilen und diese besteht in dem willentlichen Zurückziehen der Aufmerksamkeit von der unmittelbaren Erlebensebene hin zur reflexiven (vgl. DHAMMA [B]); aber die Frage ist nicht, ob Beurteilung eine absichtliche Handlung ist (das ist sie), sondern, ob es Absicht (auch reflexive Absicht) ohne Subjekt („Ich“, „ich selbst“), das beabsichtigt, geben kann. Dies ist jedoch keine Sache, die man diskutieren kann, sondern die man für sich selbst erkennen muss (vgl. CETANĀ [F]).

Da Wissen natürlich gemeinhin (Heidegger fügt hinzu, „und oberflächlich“) im Sinne einer „Beziehung zwischen Subjekt und Objekt“ definiert wird, kann die Frage nach dem Subjekt nicht einfach vom Tisch gewischt werden – kein Rauch ohne Feuer – und wir müssen uns (wenigstens kurz) ansehen, warum es so definiert ist. Heidegger und Sartre folgen beide Kant, wenn sie sagen, dass es genau genommen kein anderes Wissen als das intuitive gibt; und ich stimme dem zu. Aber was ist Intuition? Vom Standpunkt des *puthujjana* aus lässt sie sich als unmittelbarer Kontakt zwischen Subjekt und Objekt beschreiben, zwischen „Selbst“ und der „Welt“

(wie das zustandekommt, da muss ich Sie auf PHASSA verweisen). Dies ist allerdings noch nicht Wissen, für das eine reflexive Verdoppelung erforderlich ist; aber wenn diese reflexive Verdoppelung vorhanden ist, dann haben wir intuitives Wissen, was (immer noch für den *puthujjana*) unmittelbarer Kontakt zwischen *wissendem* Subjekt und *gewusstem* Objekt ist. Beim *arahat* jedoch hat alle Frage nach Subjektivität aufgehört und wir finden uns vor mit (der Anwesenheit von) dem *gewussten* Ding. (Es ist *anwesend*, aber nicht „für jemand".) So weit zu Beurteilung im Allgemeinen.

Aber jetzt sagen Sie, „wenn alle Dinge durch *dukkha* gekennzeichnet sind …" Das erfordert sorgfältige Unterscheidung. Erst einmal, das universale *dukkha*, auf das Sie sich hier beziehen, ist offensichtlich nicht das *dukkha* des Rheumatismus oder von Zahnschmerzen, das keineswegs universal ist. Es ist vielmehr das *saṅkhāra-dukkha* (das Unangenehme oder Leid in Verbindung mit Gestaltungen) dieser Sutta-Passage:

> Drei Gefühle, Bhikkhu, sind von mir verkündet: angenehmes Gefühl, schmerzhaftes Gefühl, weder-schmerzhaftes-noch-angenehmes Gefühl. Diese drei Gefühle sind von mir verkündet. Aber das, Bhikkhu, ist von mir verkündet: „Was immer gefühlt wird, ist in Dukkha (Leid) enthalten." Das aber, Bhikkhu, wurde von mir in Bezug auf die Unbeständigkeit von Gestaltungen gesagt. (Vedanā Saṁy.11: IV,216)

Aber was ist dieses *dukkha* in Bezug auf Unbeständigkeit? Es ist die *implizite* Betrachtung als angenehm-beständig („ewig" wäre vielleicht besser) dessen, was in Wirklichkeit unbeständig ist. Und Dinge werden implizit für angenehm-beständig (oder ewig) gehalten, wenn sie (auf die eine oder andere Art) für „Ich" oder „mein" gehalten werden (da, wie Sie ganz richtig andeuten, Vorstellungen von Subjektivität mit Vorstellungen von Unsterblichkeit einhergehen). Und der *puthujjana* betrachtet *alle* Dinge auf diese Weise. Daher sind für den *puthujjana* alle Dinge (*saṅkhāra-*)*dukkha*. Wie sieht dann – und das scheint der springende Punkt bei Ihrem Argument zu sein – wie sieht dann der *puthujjana* oder wie weiß er (oder beurteilt er), dass „alle Dinge *dukkha*" sind, wenn es nicht irgendeinen Hintergrund (oder ein Kriterium, eine Norm) von Nicht-*dukkha* (d.h. von *sukha*) gibt, vor dem sich alle Dinge als *dukkha* abheben? Die Antwort ist ganz einfach: Er sieht oder weiß oder beurteilt *nicht*, dass „alle Dinge *dukkha*" sind. Der *puthujjana* hat *kein* Kriterium und *keine* Norm, um so eine Beurteilung zu treffen, also trifft er sie nicht.

Das Erleben des *puthujjana* ist (*saṅkhāra-*)*dukkha* von oben bis unten und die Folge davon ist, dass er keine Möglichkeit hat, *dukkha* für sich selbst zu erkennen; wie weit er auch immer im reflexiven Bemühen von sich selbst „zurücktreten" mag, er nimmt immer noch *dukkha* mit sich mit.

(Ich habe diese Frage in der Begrifflichkeit von *avijjā* [„Unwissenheit“] in EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA §§23&25 erörtert, wo ich aufzeige, dass *avijjā*, was *dukkhe aññāṇaṁ* ist [„Nicht-Wissen von *dukkha*“], eine hierarchische Struktur besitzt und immer nur sich selbst ausbrütet.) Der ganze Punkt bei der Sache ist, dass das Nicht-Wissen von *dukkha* des *puthujjana* genau das *dukkha* ist, von dem er nichts weiß,[a] und dieses *dukkha*, das zugleich Nicht-Wissen von *dukkha* ist, ist identisch mit der Sichtweise des *puthujjana*, wenn er (fälschlicherweise) das, was ein „Selbst“, „Subjekt“ oder „Ego“ zu sein scheint, für bare Münze nimmt (als *nicca/sukha/attā*, „beständig/angenehm/Selbst“).

Und wie kommt dann Wissen über *dukkha* zustande? Wie es bei einem Buddha ist, kann ich nicht sagen (obwohl es von den Suttas her den Anschein hat, als ob es sich um gewaltig intelligentes Lernen durch Versuch-und-Irrtum über einen langen Zeitraum hinweg handelt); aber bei allen anderen kommt es zustande, indem sie (als *puthujjanas*) die Buddhalehre hören, die ihrer gesamten Denkweise widerspricht. Sie akzeptieren diese Lehre von *anicca/dukkha/anattā* aus Vertrauen (*saddhā*); und *diese* wird, sobald sie akzeptiert ist, zum Kriterium oder zur Norm, auf die sie sich beziehen, wenn sie schließlich für sich selbst sehen, dass alle Dinge *dukkha* sind – für den *puthujjana*. Aber indem sie dies sehen, hören sie auf, *puthujjanas* zu sein. Und in dem Maße, in dem sie aufhören, *puthujjanas* zu sein,[b] in dem Maß hört auch (*saṅkhāra-*)*dukkha* auf, und in *dem* Maße haben sie auch in all ihrem Erleben ein „eingebautes“ Kriterium oder eine Norm, als Referenzpunkt zu weiterem Fortschritt. (Der *sekha* – kein *puthujjana* mehr, aber noch nicht *arahat* – hat eine Art „doppelter Schauung“, ein Teil nicht regenerierend, der andere regenerierend.) Sobald man ein *sotāpanna* wird, ist man im Besitz von *aparapaccayā ñāṇaṁ* oder „Wissen, das von keinem anderen abhängig ist“: Es heißt auch, dass dieses Wissen „nicht von *puthujjanas* geteilt wird“, und für den Menschen, der es besitzt, besteht (außer, um seinen Fortschritt zu beschleunigen) keine weitere Notwendigkeit, die Lehre zu hören – in gewissem Sinne *ist* er (zum Teil) diese Lehre.

Also, weit davon entfernt, dass es ein Subjekt (unsterbliche Seele) ist, das beurteilt, „alle Dinge sind *dukkha*“ in Bezug auf ein objektives *sukha*, geschieht es erst mit dem Nachlassen der (Vorstellungen von) Subjektivität, dass ein (objektives) *sukha* erscheint, in Bezug auf welches die Beurteilung „alle Dinge sind *dukkha* (für den Weltling)“ überhaupt erst möglich wird.

Ist die Sache damit geklärt?

Mit besten Wünschen

*Ñāṇavīra*

*Anmerkungen:*

a. In einer Lehrrede (M.44: I,303) wird gesagt, dass Weder-*dukkha*-noch-*sukha*-Gefühl (d.h. in sich neutral) *dukkha* ist, wenn es nicht erkannt wird, und *sukha*, wenn es erkannt wird.

b. Genau genommen sind nur jene *puthujjanas*, die voll und ganz *puthujjanas* sind, die überhaupt nichts vom *arahat* in sich haben. Aber wenn man aufhört, ein *puthujjana* zu sein, ist man nicht sofort ein *arahat*; und wir können die (drei) Zwischenstufen vielleicht als teilweise das eine und teilweise das andere beschreiben: Somit wäre dann der *sotāpanna* drei Viertel *puthujjana* und ein Viertel *arahat.*

{* Q.E.D.: *Quod erat demonstrandum* – was zu beweisen war.

Der letzte Brief an **Robert K. Brady** beschließt auch Ñāṇavīras Dhammakorrespondenz. Robert Brady heiratete eine Singhalesin und wechselte 1968 von Sri Lanka nach Zypern. Später studierte er Theologie in Cambridge und arbeitete sieben Jahre lang als anglikanischer Priester in Alexandria, Ägypten. Er starb 1979. Seine Frau Savitri lebte zum Zeitpunkt ihrer Korrespondenz mit dem Herausgeber (2005) überwiegend in England.}

## *Brief 100* — *5. Juli 1965, 14.45 Uhr*

*An den Leichenbeschauer, Hambantota:*

Aufgrund chronischer (und offensichtlich unheilbarer) schlechter Gesundheit habe ich beschlossen, meinem Leben ein Ende zu setzen. Ich habe eine derartige Handlung seit geraumer Zeit kontempliert; in der Tat habe ich einen erfolglosen Suizidversuch im November 1962 unternommen; seit damals hat sich die Situation eher verschlechtert als verbessert. Die Verantwortung für diese Handlung liegt allein bei mir und keine andere Person ist daran beteiligt.

*Ñāṇavīra*

# *6. Ñāṇavīras Tod & die Geschichte seines Werkes (1965 bis heute)*

## *Ñāṇavīras Tod*

{***Dr. Heendeniya***, Email vom 4. Januar 2001:}

> So starb Ñāṇavīra. Eines Abends sah ich, dass seine Haut von Insektenbissen entzündet war, und gab ihm eine Phiole mit Äthylchlorid-Spray, was man in jenen Tagen als Lokalanästhetikum verwendete. Er hatte das schon einmal benutzt und später erhielt er noch eine Phiole von meiner Mutter. Seine Gesundheit verfiel zusehends und er hatte schon zwei Suizidversuche hinter sich. Dieses Mal war er fest entschlossen. Er konstruierte eine Maske aus Polyethylen und durch einen genialen selbstschließenden Schlauch, auch aus Polyethylen, inhalierte er die Dämpfe in der dicht schließenden Gesichtsmaske. Ein Mann aus dem Dorf kam wie üblich, um das Abend-*dāna* zu offerieren – Mineralwasser, Tee, Kaffee oder Fruchtsaft – so gegen 16 Uhr und machte sich bemerkbar, indem er wie immer an die Tür klopfte. Keine Antwort. Er öffnete die Tür und ging hinein. Ñāṇavīra „schlief" auf seinem Bett in der Stellung, in der der Buddha starb – der Löwenstellung – mit der Maske über dem Gesicht. Eine Hand war seitlich herabgefallen, die leere Phiole sachte auf den Boden gelegt. Er war tot. Der Mann rannte in einem unglaublichen Schock ins Dorf. Die Nachricht verbreitete sich wie ein Lauffeuer. Alle im Dorf, auch die Kinder, rannten zur *kuṭi*.
>
> Er starb am 5. Juli 1965 im Alter von 44 Jahren. Fotos aus dem Jahr davor und ein Augenzeuge, der Ehrw. Ñāṇasumana, erzählen: „Er ist ein alter Mann von 60 Jahren. Er hat ständig Schmerzen, aber er zeigt es nie, auch ändert sich der Frieden in seinen Augen nie."
>
> Mein Vater wohnte der Leichenbeschau am nächsten Tag bei. Es gab einen versiegelten Brief an den Leichenbeschauer. Eine Obduktion fand nicht statt. Das ganze Dorf trauerte. Sie bauten einen acht Fuß hohen Scheiterhaufen, die Frauen gaben ihre besten Saris zum Drapieren. Sie äscherten ihren geliebten Ñāṇavīra ein. Seine Asche wurde neben der *kuṭi* beigesetzt, an seinem Zufluchtsort am Meer.

*Das letzte Foto von Ñāṇavīra Thera*

## *Würdigung und Legendenbildung*

{Am 26. September 1965 erschien in einer englischen Sensationszeitschrift (*The People*) folgender Artikel, der die Vorahnung des Ehrw. Ñāṇavīra (Brief 89) voll bestätigte (Auszüge):}

### Ich löse das seltsame Rätsel des buddhistischen Mönchs aus Aldershot

***Somerset Maugham***, weltberühmter Romanschriftsteller, 91, der jetzt abgeschieden in seiner Villa an der Riviera lebt, schickte seinen Neffen, ***Robin Maugham***, Anfang des Jahres auf eine seltsame Mission. „Ein Autor muss seine Geschichten auf der ganzen Welt suchen", sagte er. „Du solltest nach Ceylon fahren. Finde den reichen Engländer, der dort als buddhistischer Mönch lebt." Robin Maugham hat das getan. Und er brachte diese faszinierende Geschichte mit – samt Überraschung zum Schluss.

*Harold Edward Musson* – Offizier der britischen Armee, der zum buddhistischen Priester wurde, den zu finden ich 7000 Meilen weit in den Dschungel Süd-Ceylons gereist war – saß an die hölzerne Bettstatt in seiner Hütte gelehnt und starrte mich tiefsinnig an.

„Was hat Sie dazu bewegt, Buddhist zu werden?" fragte ich ihn. Er war schüchtern und zurückhaltend. Er hatte seit Jahren mit niemandem mehr gesprochen. Und doch drängte es ihn dazu zu kommunizieren. „Ich glaube, meine früheste Erinnerung an Buddhismus ist, als ich mit meinem Vater zusammen in Burma war", sagte er. „Er kommandierte da draußen ein Batallion. Ich hatte Statuen von Buddha gesehen und man sagte mir, der Buddha war ein Mann, der unter einem Baum saß und erleuchtet war." Musson lächelte, fast entschuldigend. „Damals habe ich beschlossen, das will ich auch tun", sagte er. […]

„Ich kam bei Kriegsende nach England zurück und ließ mich in London nieder", erzählte er mir. „Ich hatte private Mittel, musste also nicht arbeiten. Ich habe versucht, so viel Vergnügen aus dem Leben herauszuholen, wie ich nur konnte. Aber irgendwie war ich nicht glücklich. Ich hatte das Gefühl, alles sei ziemlich nutzlos. Dann traf ich zufällig eines Abends einen alten Kriegskameraden namens Moore in einer Bar in London. Wir sprachen über unser gemeinsames Interesse am Buddhismus. Nach und nach kamen wir zu dem Schluss – wir beide – dass das Leben,

das wir führten, völlig sinnlos war. Und am Ende des Abends beschlossen wir, unser westliches Leben aufzugeben und nach Ceylon zu gehen, um buddhistische Mönche zu werden.

### Fast gestorben

„Wir regelten unsere Angelegenheiten in England und machten uns auf nach Ceylon. Das war im November 1948. Und im April 1949 waren wir zu buddhistischen Mönchen ordiniert.“ Sanft scheuchte er eine Fliege weg, die sich auf seiner bloßen Schulter niedergelassen hatte. „Ein Jahr später starb Moore, der sieben Jahre älter war als ich, an Koronarthrombose. {Der Ehrw. Ñāṇamoli starb *elf* Jahre später.} Und ich starb fast am Typhus.“

Draußen ging langsam die Sonne unter. Affen schnatterten in den Bäumen und die Dschungelvögel kreischten. Ich rutschte auf meiner unbequemen Matte hin und her und machte fortwährend Notizen, als er über die Religion sprach, der er sein Leben gewidmet hatte. „Welche absichtliche Handlung Sie auch immer begehen, sie bringt ihr Ergebnis in einem künftigen Leben hervor“, sagte er. „Wenn Sie also ein Tier töten – oder töten lassen – hat das seine Wirkung. Darum tötet ein Buddhist kein Lebewesen.“

Zu dem Zeitpunkt hatte ich das Gefühl, ihn gut genug zu kennen, um mit ihm ein bisschen zu diskutieren. „Wie lässt sich dieser Glaube mit dem Fleischessen vereinbaren?“ fragte ich. „Vorausgesetzt, man ist am Töten nicht beteiligt, kann man Fleisch essen“, erwiderte er. „Ein Mönch kann also Fleisch, das ihm als Almosen gebracht wird, akzeptieren, wenn er nicht sieht oder hört, wie es getötet wird, oder den Verdacht hat, dass es speziell für ihn getötet wurde.“ Ich hielt Mussons Argument für falsch und wollte es ihm gerade sagen, als er lächelte und sagte: „Ich will Ihnen etwas zeigen.“ Er hob ein Marmeladenglas mit Schraubdeckel auf. Darin saß eine große Tarantel. Der Biss dieser giftigen Spinne kann einen Menschen töten. „Wo haben Sie die gefunden?“ fragte ich.

Musson lächelte sanft. „Ich fand sie, als sie gestern Nacht mein Bein hochkrabbelte.“ – „Aber warum haben Sie sie nicht getötet?“ – „Weil ein Buddhist nicht glaubt, man dürfe einem Lebewesen das Leben nehmen“, sagte er. „Das habe ich Ihnen doch gerade erst gesagt – allerdings konnte ich sehen, dass Sie mir nicht glaubten.“ – „Was machen Sie jetzt mit ihr?“ Musson lächelte mir zu. Als Antwort forderte er mich auf, ihm von

seiner Hütte ein paar Meter ins Unterholz zu folgen. Vorsichtig schraubte er das Marmeladenglas auf und ließ die Tarantel heraus auf den Boden fallen. „Hier kann sie niemandem schaden“, sagte er. […]

„Sind Sie nicht einsam ohne eine Menschenseele meilenweit im Umkreis?“ fragte ich ihn, als wir uns wieder in seiner Hütte niedergelassen hatten. „Als ich hierher kam“, erwiderte der Einsiedler, „dauerte es eine Weile, bis ich mich an die Geräusche des Dschungels gewöhnt hatte. Aber nach kurzer Zeit stellt man fest, man will einfach keine anderen Leute um sich. Man wird sich selbst genug.“

„Wie essen Sie?“ fragte ich ihn. „Jemand aus dem Dorf bringt mir Tee – entweder früh morgens oder am späten Nachmittag“, erzählte mir der Eremit. „Und vor Mittag bringen sie mir Almosen, Reisgrütze und ein wenig Obst.“ Er gab mir sein wunderbar sanftes Lächeln.

### Bettelschale

„Die Leute aus dem Dorf machen das sehr gut“, sagte er. „Aber manchmal vergessen sie es. Und sie bringen mir kein Essen vor Mittag. Dann habe ich den ganzen Tag nichts zu essen, denn wir dürfen nachmittags nichts mehr essen.“

{An dieser Stelle muss aus Gründen der Fairness gegenüber den Bewohnern von Būndala Maughams journalistischer Höhenflug korrigiert werden. Nachdem Ñāṇavīra 16 Monate in Būndala gelebt hatte, schrieb er am 4. August 1958 an Ñāṇamoli, dass von mehr als 1200 mal Frühstück-Hauptmahlzeit-Nachmittagsgetränk die Dorfleute nur zwei Nachmittagsgetränke versäumt hatten, „eine Zuverlässigkeit von 99,8%“.}

[…] Von meiner unbequemen Stellung auf der Strohmatte auf dem harten Boden, mit untergeschlagenen Beinen, blickte ich zu dem Einsiedler auf. Er sah müde und krank aus. Es dämmerte langsam. Es war Zeit für mich zu gehen. Ich raffte mich auf, aber der Eremit hob die Hand und gebot Einhalt. „Sie werden jetzt gehen“, sagte er. „Und vielleicht sehen wir uns nie wieder. Aber ich will, dass Sie mich nicht missverstehen.“

### Kein Opfer

Er hielt ein, und seine sanften, traurigen Augen ruhten auf mir. „Wenn Sie über mich schreiben“, sagte er, „will ich nicht, dass Sie einen Heiligen aus mir machen. Es ist kein Opfer, wenn man

> alles aufgibt, um genau das zu tun, was man vorhat." Er lehnte sich auf seinem Bett zurück und schwieg. Unsere Begegnung war zu Ende. Steif stand ich von der Matte auf. […] Ich verließ den Einsiedler […], der allein die lange Nacht vor sich hatte.
>
> Der Instinkt meines Onkels Somerset Maugham hatte nicht getrogen. Er war in der Tat ein höchst ungewöhnlicher Mann. Es gibt aber ein noch ungewöhnlicheres Nachwort zu dieser Geschichte. Vor kurzem erhielt ich ein Telegramm von Nalin Fernando, dem ceylonesischen Journalisten, der mir geholfen hatte, Mussons geheime Hütte zu finden. Das Telegramm lautete: „Musson Selbstmord Montag Inhalierte Aether Nalin."
>
> Seltsamerweise hatte ich während unseres zweiten Treffens Musson zum Thema Selbstmord befragt. „Wenn ein normaler Mensch Selbstmord begeht", sagte er, „ist das falsch. Aber wenn ein Mönch, der ›Befreiung erlangt hat‹, sich selbst tötet, ist das nur ein kleiner Verstoß in unserer Philosophie, weil ihn lediglich die nächste Stufe in der Kette der Wiedergeburten erwartet."
>
> Ich frage mich, ob sich Musson nicht umgebracht hat, weil er plötzlich von der Erkenntnis überwältigt wurde, dass er vergeblich der Welt den Rücken zugekehrt hatte. Vielleicht hatte er in einer langen Nacht der Verzweiflung erkannt, dass all seine Jahre der Meditation und des Leidens völlig nutzlos gewesen waren. Niemand wird das je wissen.
>
> Nächste Woche: Die erstaunlichen Vorhersagen des Mannes, der sagt, er kenne die Zukunft der Königsfamilie.
>
> © *Robin Maugham*, 1965

{Wie kam Somerset Maugham auf die Idee, seinen Neffen zu Ñāṇavīra zu schicken? Das Motiv des reichen Aussteigers und spirituell Suchenden hatte ihn schon lange fasziniert und sich in einem Roman, *The Razor's Edge*, niedergeschlagen. Dessen fiktiver Held, der Amerikaner Larry Darell, zeigt verblüffende Parallelen zu Ñāṇavīras Biografie: Heimkehrer nach dem Ersten Weltkrieg, das Leben im Überfluss als hohl empfindend, geht nach Indien, um in einem *aśram* zu leben. Der Fortgang der romantisch verklärten Geschichte lässt dann aber eher an Hermann Hesse denken, allerdings wird Larry nicht Fährmann, sondern Taxifahrer.

Auch den jungen Maugham hatte das Thema gepackt. Er schlachtete seine Besuche bei Ñāṇavīra weidlich aus, wobei er sich immer mehr von der Begegnung mit der wirklichen Person entfernte. Die Ausbeute: eine Reiseerzählung (*Search for Nirvana*, London: Allen 1975), ein Roman (*The*

*Second Window*, London: Heinemann 1968) und ein Hörspiel (*A Question of Retreat*). Der englische Mönch in den beiden letztgenannten Werken hat keinerlei Ähnlichkeit mit dem Ehrw. Ñāṇavīra mehr.

***Robert Brady***, der Empfänger des letzten Briefes von Ñāṇavīra, schrieb am 11. November 1965 an Katharine Delavenay, eine Cousine von Ñāṇavīra:}

> Ich möchte, dass Sie wissen, dass ich an Ort und Stelle reiste, als ich die Nachricht von seinem Tod erhielt und die Nacht des 6. Juli dort verbrachte, mit zwei buddhistischen Mönchen – einem Amerikaner und einem Schweizer – die ihn gekannt hatten. Der junge Amerikaner, ein ehemaliger Ingenieur, bewohnt jetzt seine Hütte oder *kuṭi*, wie man sagt. Er ist von Ñāṇavīra inspiriert und hat nur einen einzigen Ehrgeiz, nämlich die Selbstdisziplin so durchzuziehen, wie Ñāṇavīra es ihm gezeigt hat. Er ist auf eigene Faust nach Ceylon gekommen und schätzt sich höchst glücklich, dass er die Gelegenheit hatte, Ñāṇavīra Thera kennenzulernen und an dessen Lehrdarlegung teilhaben zu können. […]
>
> Die Erinnerung an Ihren Cousin wird von den Dorfleuten in Ehren gehalten, die ihn als eine Art Heiligen betrachten, auch wenn seine Art, dieses Leben zu verlassen, einigermaßen ungewöhnlich ist. Aber vielleicht sind die einfachen Leute weiser als die hochkultivierten. Man erinnert sich an seinen Sanftmut, obwohl er nie versuchte, Leute für sich einzunehmen und nie leutselig war. Es ist wahrscheinlich, dass das Dschungelgebiet, in dem er lebte, ihm zum Gedenken zum Tierschutzgebiet erklärt wird.

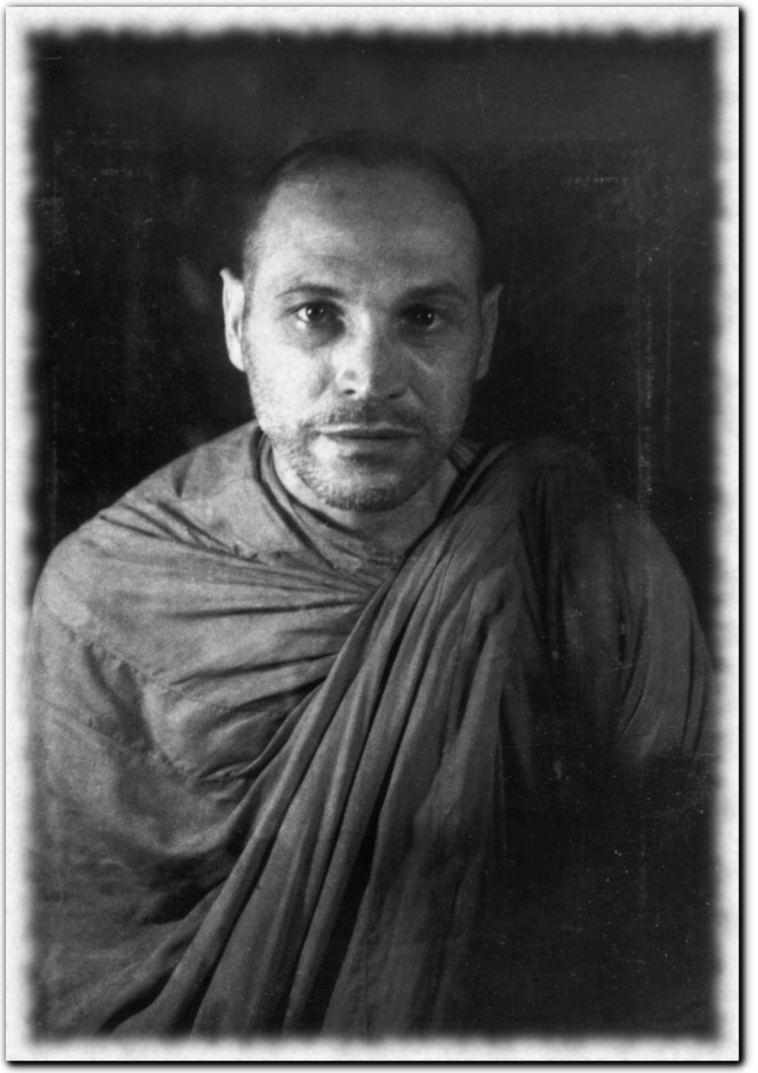
{Der Ehrw. Ñāṇavīra hatte in seinem letzten Lebensjahr zwei jungen Mönchen regelmäßig Unterweisung im Dhamma gegeben. Die Identität des einen lässt sich nicht eindeutig feststellen; ein Schweizer Sāmaṇera (in *CtP* ist sein Name abgekürzt als „der Ehrw. S." wiedergegeben), der einige Jahre in einer Höhlen*kuṭi* unweit von Būndala lebte und später die Roben ablegte. Über den anderen Schüler ist mehr bekannt: Michael Schoen wurde 1941 in den USA geboren. Er war erfolgreicher Immobilienmakler in Kalifornien, aber mit seinem Leben unzufrieden. Er hatte Kontakt mit dem Dhamma und nachdem ihm eine bekannte Wahrsagerin einen frühen Tod prophezeit hatte, verkaufte er sein Unternehmen und ging nach Sri Lanka. Am 23. Juli 1964 erhielt er *pabbajjā* (Novizenweihe) und lebte als ***Sāmaṇera Ñāṇasumana*** in einer Lehmhütte in der Nähe seines Lehrers. Es wird berichtet, dass er erfolgreich *jhāna* praktizieren konnte und einen gewissen Grad an Hellsichtigkeit hatte. Nachdem er in die *kuṭi* bei Būndala eingezogen war, schrieb er am 23. Januar 1966 an Herrn Emile Delavenay, Redakteur der UNESCO in Paris und Ehemann von Katharine:}

> Ich kannte den Ehrw. Ñāṇavīra länger als ein Jahr persönlich, soweit das Wort „persönlich“ hier passt, da unsere Beziehung rein auf der Basis des Dhamma war, was es bedeutet und wie es praktiziert wird. Aber er war von edlem Charakter, von selten zu findender und klarer Intelligenz, gütig, großzügig mit seiner Zeit für jeden, der sich für Dhamma interessierte, egal auf welcher Stufe, und er hatte auch eine bemerkenswerte Art, klar, einfach und sinnvoll Dhamma, auf welcher Stufe auch immer, zu erklären, so dass jeder das Gefühl hatte, dass dies ein Mann war, dem man mit Vertrauen zuhören musste und konnte, weil er Bescheid zu wissen schien, und schließlich hatte er einen prächtigen Sinn für Humor, der in seiner Korrespondenz mit etlichen Individuen festgehalten und erhalten ist. Er war auch sehr sehr respektiert von den ehrwürdigsten und gelehrtesten Ordensälteren hier im Orden und galt als bester Repräsentant des Westens, der in den Osten gekommen war, und seine letzte Tat hat diese Wertschätzung kein Bisschen geschmälert.

{In seiner Email vom 4. Januar 2001 berichtet Dr. Heendeniya, wie er Kate Burvill, eine Großcousine von Ñāṇavīra Thera, die heute in London lebt, 1999 nach Būndala brachte. Die Mutter des derzeitigen Dorfvorstehers erinnerte sich noch lebhaft an den Einsiedler, in dessen *kuṭi* heute wieder ein englischer Mönch wohnt. Ihre Töchter berichteten, dass Ñāṇavīras Leben Prüfungsstoff in den Dhammaschulen der Region sei. Dr. Heendeniya schrieb einen Beitrag für die offizielle Sinhala Enzyklopädie, auf Wunsch des Chefredakteurs. Hier ein Auszug:}

> So endete das Leben eines Genies. Aber die wilden Elefanten bewachen noch immer seine *kuṭi*. Keine Schlange tat ihm jemals etwas zu Leide. Sie entrollten sich immer, machten den Weg frei und sahen ihm zu, wie er vorbei ging. Ñāṇavīra Thera ist die Legende von Būndala.

{Die meisten verfügbaren Biografien behandeln das Thema „Satyriasis“ etwas verschämt und beiläufig – mit Ausnahme der Texte von Bhikkhu Hiriko und Stephen Batchelor (*a.a.O*). Ñāṇavīra selbst hatte nie einen Hehl aus diesem Nervenleiden gemacht, dem „überwältigenden Bedürfnis seitens des Mannes, eine nicht endende Reihe von Frauen zu verführen“ (Encyclopædia Britannica) – das Gegenstück zur Nymphomanie der Frau. Heendeniya beschreibt Ñāṇavīras Krankheitsbild als „chronische Darmstörung, als Amöbenruhr behandelt“ und als „Vergiftung durch Medizin“. Williams spricht von „Amöbenruhr und deren Begleiterscheinungen“. Brady nennt es „das Gesamtergebnis der Amöbenruhr“. Die *NTDP* diagnostiziert „nervöse Störung im Zusammenhang mit Amöbenruhr“.



*Sāmaṇera Bodhesako, Herausgeber von* Clearing the Path

## *Die Geschichte der* Notizen zu Dhamma

Robert Bradys Brief vom 11. November 1965 an Katharine Delavenay:}

> Diese *Notizen zu Dhamma* sind im Kanzleiformat in maschinengeschriebener, abgezogener Form von einem gewissen Lionel Samaratunga, einem Bezirksrichter hier in Ceylon, veröffentlicht worden. Sie sind, wie gesagt, bei den meisten Leuten, die sie gelesen haben, nicht auf großen Anklang gestoßen. Aber sie sollten in Buchform herausgegeben werden. Ich habe versucht, Sir Stanley Unwin zur Veröffentlichung zu bewegen, aber seine Firma sagte, mit ihnen sei kein Geschäft zu machen. {Der Satz ist auch im Englischen zweideutig.} Ich glaube, wie auch ein paar seiner Freunde, dass diese *Notizen* veröffentlicht werden sollten und hatte die ganze Zeit das Gefühl, dass sie in Frankreich am ehesten auf Gegenliebe stoßen würden, weil er im existenzialistischen Denken das fand, was einer Formulierung der Theorie (wenn man es so nennen kann), die der Buddhalehre zu Grunde liegt, in zeitgenössischer Philosophie noch am nächsten kommt. Mehr als jeder andere erkannte er, dass keine Philosophie den Platz des Weges einnehmen könnte, aber als Aussage in intellektueller Begrifflichkeit, worum es überhaupt geht, ist die existenzielle Herangehensweise die befriedigendste.
>
> Vielleicht sind Sie ja interessiert, für eine Übersetzung der *Notizen* ins Französische zu sorgen und irgendjemanden – vielleicht eine Universität in Frankreich – dazu zu bewegen, sie zu veröffentlichen. Das wäre eine Geste, die der Erinnerung an einen großen und einzigartigen Mann würdig ist. Aber vielleicht sind Sie ja gar nicht interessiert und denken, dass wir genauso verrückt sind wie er es war, aber auf jeden Fall kennen Sie jetzt unsere Meinung!

{Der Ehrw. Ñāṇasumana im bereits erwähnten Brief vom 23.1.66:}

> Herr R.K. Brady vom British Council in Ceylon war so nett, mir den Inhalt Ihres Briefes zukommen zu lassen, so dass die Maßnahme ergriffen werden konnte, Ihnen die Kopie des Manuskripts der *Notizen zu Dhamma* des Ehrw. Ñāṇavīra Thera direkt zuzuschicken. Es wird am 8. Februar 1966 per Luftpost Büchersendung abgeschickt werden. Ich denke, in Sachen Drucklayout wird alles vollkommen klar sein. Es sind keine Tantiemen zu zahlen oder so etwas und ist dann in diesem Sinne zu vermarkten. […] Nebenbei bemerkt: Das Buch sollte, wenn möglich, zuerst auf Englisch gedruckt werden und eine französische

> Ausgabe sollte an zweiter Stelle kommen. Bitte lassen Sie es mich wissen, ob es irgendwelche Einschränkungen gibt.

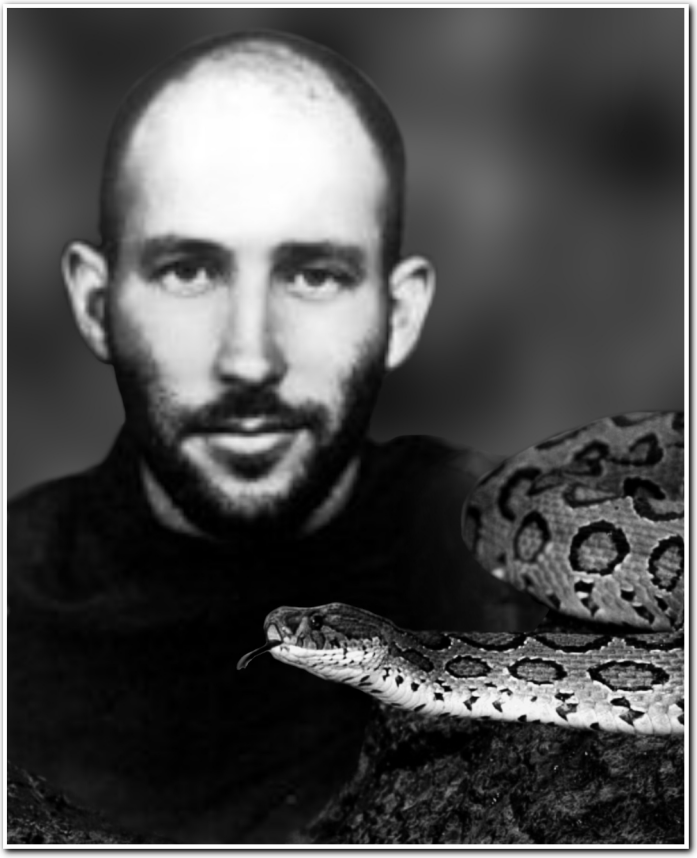
{Am 17. April 1967 schrieb der Ehrw. Ñāṇasumana an Katharine Delavenay:}

> Ich habe jetzt seine Randnotizen aus etlichen bedeutenden europäischen philosophischen Werken herausgeschrieben und zusammengestellt {siehe *NTDP*}. Auch habe ich seine Briefe an etliche Personen, die, wie er sagte, einen Kommentar zu seinen *Notizen zu Dhamma* bilden, gesammelt, bearbeitet und zusammengestellt. Das Manuskript davon ist nochmal halb so dick wie das der *Notizen* {Ihm standen offenbar noch längst nicht alle heute bekannten Briefe zur Verfügung.}, aber es wäre sehr hilfreich, um einen Hintergrund für die Annäherung an sie zu schaffen, und vielleicht wird daher alles in einem Band als größeres philosophisches Werk veröffentlicht werden. Abgesehen davon, dass sie erklären und sich auf entspannterer Stufe als die *Notizen* befinden, sind sie voll von seinem reichen Humor. Schau'n wir mal, was die Zukunft bringt.

{Nichts Gutes in diesem Fall. ***Forrest Williams***, *a.a.O.*:}

> Eine Kopie der *Notizen* und ein Großteil der Korrespondenz, teilweise abgetippt, teilweise hektografiert und teilweise handgeschrieben, erreichte mich 1971 auf seltsamen Umwegen. Diese Manuskripte waren zuvor im Besitz eines jungen amerikanischen Mönchs, Ñāṇasumana Bhikkhu – und wahrscheinlich von ihm aufbereitet –, der von 1963 bis 1965 vom Ehrw. Ñāṇavīra Unterricht bekommen hatte. Ende 1968 oder Anfang 1969 hatte Ñāṇasumana im Traum eine Vorahnung eines frühen und plötzlichen Todes. Der Traum veranlasste ihn, die Essays und Briefe in einem sorgfältig handgearbeiteten Karton aus dicker Wellpappe an einen langjährigen Freund in den Vereinigten Staaten, Thomas Edman, zu schicken und seiner Obhut anzuvertrauen. 1971 erhielt Herr Edman einen Brief von einem Mönch in Ceylon, der ihm mitteilte, dass sein Freund Ñāṇasumana am 26. Juli 1970 in der Nachbarschaft der Hütte, die der Ehrw. Ñāṇavīra seinem Schüler vermacht hatte, an einem tödlichen Kobrabiss gestorben war.

{Andere Berichte sprechen von einer *Polonga* oder Russell-Viper. Es ist die Eigenart dieser Schlange, Menschen nicht auszuweichen, sondern auf Tarnfarbe und Gift vertrauend an Ort und Stelle liegenzubleiben. Erstaunlich ist die mehrfach berichtete Tatsache, dass die *Polongas* dem Ehrw. Ñāṇavīra offenbar *doch* den Weg frei machten. Weiter im Text:}



*Der Ehrwürdige Ñāṇasumana mit Polonga*

Kurz darauf wurde der Wellpappkarton anlässlich der Renovierung einer Hütte bei den Aufräumungsarbeiten für weggeworfenes Verpackungsmaterial gehalten. Nachdem sie beinahe in einem Abfallfeuer verloren gegangen wären, sah sich Herr Edman veranlasst, mir die Manuskripte in die Universität zu bringen.

Eine kurze Durchsicht genügte, um mich von ihrem herausragenden philosophischen Wert zu überzeugen. Ich war auf zweifache Weise von diesen Manuskripten angezogen. Einerseits hatte ich begonnen, mich mit buddhistischer Praxis zu beschäftigen. Zusätzlich war ich überrascht, Schriften zum Dhamma vorzufinden, die sich ausgiebig auf westliche Denker der existenziell-phänomenologischen Tradition bezogen, die mein spezielles Studiengebiet waren. […] Es gelang mir, den literarischen Nach-

> lassverwalter des verstorbenen Autors ausfindig zu machen, der in Ceylon lebt, und erhielt seine schriftliche Genehmigung, eine Herausgabe vorzubereiten und zur Veröffentlichung zu bringen. In der knappen Zeit, die mir meine regulären akademischen Pflichten lassen, begann ich 1972, eine komplette Ausgabe der Schriften, die sich auf etwa 185.000 Wörter belaufen, davon mehr als zwei Drittel Briefe, vorzubereiten. Später bereitete ich aus wirtschaftlichen Gründen die vorliegende Ausgabe vor, die aus den *Notizen* und ungefähr vier Zehnteln der Briefe besteht. […] Hoffentlich wird es einmal möglich sein, einen zweiten Band mit dem Rest der Briefe von Ñāṇavīra Thera zu veröffentlichen.
>
> Der Tod scheint dem Projekt aufzulauern. Ein junger amerikanischer Mönch, Samita Sāmaṇera, schrieb mir aus Ceylon; er klärte ein paar Unsicherheiten in Bezug auf einige der Briefe. Kurz danach, 1975, wurde ich von seinem Tod informiert, von einem weiteren jungen amerikanischen Mönch, Ñāṇadīpa Bhikkhu, der in der Zwischenzeit weitere Einzelheiten zu den Briefen zugänglich gemacht hat. {Der 2020 gestorbene Ehrw. Ñāṇadīpa war Däne. Path Press hat seine Biografie veröffentlicht.} Zum Zeitpunkt, da ich dieses „Nachwort“ schreibe, warte ich noch auf Nachricht von meinem redaktionellen Helfer, V., der ein Mönch in Ceylon gewesen war und mir zuletzt aus Guatemala schrieb; ein Brief mit Poststempel nur wenige Tage vor dem verheerenden Erdbeben in jenem unglücklichen Land …

{Die von Prof. Williams vorbereitete Ausgabe der *Notizen* wurde 1976 vom „Council on Research and Creative Work“ der Universität Colorado in fotokopierter Form herausgegeben. Auflage: 35 Exemplare. Der erwähnte redaktionelle „V-Mann“, ***Robert Smith***, hatte das Erdbeben überlebt. Er wurde 1939 in Detroit geboren, studierte Philosophie und Literatur in Iowa und wurde 1966 in Indien zum Novizen ordiniert. In seiner Autobiografie *Getting Off* (im Internet verfügbar bei www.dhamma.stream; als Buch veröffentlicht von Path Press Publications 2012, auf Deutsch 2022) berichtet er auf humorvolle Weise, wie er beim Verfassen seines ersten Briefes als frisch gebackener Sāmaṇera unsicher hinsichtlich der korrekten Schreibweise seines Ordinationsnamens – Vinayadhara – war und fortan mit „V“ unterschrieb. Bald nach seiner Ordination ging er nach Sri Lanka und lernte den Ehrw. Ñāṇasumana kennen. *Getting Off*:}

> Bis zu meiner Ankunft war Ñāṇasumana der einzige amerikanische Mönch in Ceylon. Er war hier länger als ein Jahr gewesen und lebte in einer Bude am Rand des Dschungels der Trockenzone. […] Wir brachten etliche Tage mit Reden zu und als ich nach Colombo zurückfuhr, hatte ich einen Stapel Papiere dabei,

> die ich für ihn abtippen wollte. Diese Papiere waren die Briefe des verstorbenen Ehrw. Ñāṇavīra Thera.
>
> Ñāṇasumana hatte diese Briefe gesammelt. Er hielt sie für sehr wichtig, nicht nur wegen des Dhammaverständnisses des Ehrw. Ñāṇavīra („Ansicht erlangt" war der Ausdruck, den 'Sumana verwendete), sondern auch wegen seiner Fähigkeit, das was er verstanden hatte, in westlicher Ausdrucksweise zu erklären. […]
>
> „Ansicht erlangt" hatte 'Sumana ihn beschrieben und nach all meinen Fragen war ich mir immer noch nicht klar darüber, was das bedeutete. […] Ich malte mir eine Art von Vereinigung aus, zwischen zwei Gegensätzen (Subjekt/Objekt, Yin/Yang, Elektron/Proton), aus der ein Nichts, eine Leere resultiert, und erst später lernte ich, dass, um Mystizismus aufzugeben, es notwendig war, das Intellektualisieren aufzugeben.

{Der Ehrw. V. schrieb an den Ehrw. 'Sumana:}

> Ich sende dir das komplett abgetippte Manuskript der Briefe des Ehrw. Ñāṇavīra Thera und behalte, wie vereinbart, einen Durchschlag. Ich muss sagen, ich bin zutiefst beeindruckt. […] Jedenfalls habe ich Ñāṇavīras Buch, *Notizen zu Dhamma,* noch nicht angeschaut, weil ich zu sehr mit dem Tippen beschäftigt war. Ich hebe mir das für die Hermitage auf. Aber ich lasse es dich wissen, was ich damit anfangen kann (wenn überhaupt).

{Später versuchten die beiden Mönche, eine Einfuhrgenehmigung für eine spezielle Schreibmaschine zu bekommen, mit der das abschließende Manuskript von Ñāṇavīra Theras gesammelten Werken erstellt werden sollte. Das zog sich bis 1970 hin, ein frustrierender Behördenmarathon. In der Zwischenzeit hatte V. – der zu dem Zeitpunkt bereits zum Bhikkhu Ñāṇasuci ordiniert worden war – die *Notizen* zu schätzen gelernt und war tief in die Materie eingedrungen:}

> Wir kamen überein, 'Sumana und ich, eine Gesamtausgabe mit den Schriften des Ehrw. Ñāṇavīra vorzubereiten und uns um Veröffentlichung zu bemühen. Die Stunden des Tageslichts wurden jetzt mit Kopieren, Korrigieren, Vergleichen, Zusammenfassen, Abgleichen, Zusammenfügen verbracht. […] Immer noch ging ich der Vision einer abschließenden Fassung nach und recherchierte Zitate, vereinheitlichte Formate, ersuchte Zitiergenehmigungen, kopierte Schlüsselpassagen in mein Zitatebuch. […] In der übrigen Zeit erstellte ich Verweise und Querverweise, erwog und erwog abermals.

{Doch dann, 1970 …:}

Es war ein Projekt, das nie zu Ende gebracht werden würde. Die Briefe des Ehrw. Ñāṇavīra würden nie auf die Bestsellerlisten kommen, denn ich hatte keine Absichten, je wieder mit der Sache zu tun haben zu wollen, und 'Sumana hatte auch nichts mehr damit zu tun, denn er war tot. Sein Körper war eingeäschert und die Asche ins Meer geworfen worden. Ich hielt die {Einfuhr-}Lizenz ins Feuer und sah zu, wie sie verbrannte.

Ich war nicht vor Ort gewesen, aber ich kannte den sinhalesischen Freund, der sich nach Anbruch der Nacht zum letzten Mal von 'Sumana verabschiedet hatte. 'Sumana begleitete ihn den sandigen Pfad von der *kuṭi* hinunter zum Fahrweg.

Nachtkühler Sand unter nackten Füßen ist fast so schön wie genaue Ortskenntnis, die sogar in stockdunkler Nacht eine Taschenlampe überflüssig macht. Als 'Sumana den Weg barfuß ohne Licht voranging, muss er wohl diese besondere Sorte intimen Kontakts mit der Welt empfunden haben, als die Viper zustieß.

Wenn andere Schlangen die Erschütterungen nahender Schritte spüren, gehen sie aus dem Weg; aber die Russell-Viper, die vielleicht übellaunigste aller Schlangen, hält die Stellung und ist bekannt dafür, anzugreifen, ohne gereizt worden zu sein. Als 'Sumana zu nahe kam, stieß sie zu und entkam in die Dunkelheit.

Er wurde ins Dorf gebracht, während man nach einem Arzt suchte, aber als Hilfe kam, war es zu spät. Das Gift hatte sein Nervensystem angegriffen. Seine Muskeln zuckten unkontrollierbar. Dem Ende nahe, unfähig zu sprechen, versuchte er, eine letzte Botschaft aufzuschreiben, aber er war nicht mehr in der Lage, seine Hände ausreichend zu kontrollieren. Ich hatte das Papier gesehen: Es war ganz unleserlich.

Ein anderer Mönch war bald darauf in seine *kuṭi* eingezogen.

{Ein Jahr später legte der Ehrw. V. die Roben ab, reiste durch die Welt, half Prof. Williams … und zog 1980 erneut in die Hauslosigkeit, diesmal in Thailand unter Somdet Phra Ñāṇasaṁvara. Ab 1982 lebte er wieder in Sri Lanka als ***Sāmaṇera Bodhesako***. Später wurde er Redakteur der Buddhist Publication Society in Kandy und gab 1987 unter dem Titel *The Tragic, The Comic & The Personal: Selected Letters of Ñāṇavīra Thera* Auszüge aus 30 Briefen als Büchlein der Wheel Serie heraus (Wheel 339/341). Dieses Werk ist vergriffen und wird nach letztem Informationsstand aus Kandy auch nicht wieder aufgelegt. Im gleichen Jahr schließlich gründete er „Path

Press“ und endlich fand seine jahrelange Vorarbeit ihren krönenden Abschluss: *Clearing the Path: Writings of Ñāṇavīra Thera (1960-1965)* erschien mehr als 20 Jahre nach Beginn der ersten herausgeberischen Aktivitäten. Bei der Herausgabe wirkten mit: die Ehrwürdigen Ariyesako („Ajahn Ian“, inzwischen entrobt) und Nirodho („Ajahn Charles“, lebt heute in Chiang Mai), sowie Prof. Williams. Kingsley Heendeniya berichtet Details (Email *a.a.O.*):}

> Für Path Press wurde die Adresse in der Fife Road angegeben, aber in Wirklichkeit gibt es da gar keinen Verlag. Der Bewohner und Besitzer des Hauses – ein ehemaliger Vizepräsident der Zentralbank von Sri Lanka – war verstimmt, dass Bodhesako seine Adresse ohne Erlaubnis benutzt hatte. Der Mann befürchtete Strafverfolgung wegen des Betreibens eines geheimen Verlags mit Steuerhinterziehung! Bodhesako entschuldigte sich und verließ Sri Lanka, nachdem das Buch sicher erschienen war. Bogoda Premaratne, der Bodhesako geholfen und den Umschlagentwurf gemacht hatte, initiierte eine weltweite Suche über die amerikanischen Botschaften, als Bodhesako die Insel verlassen hatte und 6 Monate lang verschollen war. Er fand die Operation mit tödlichem Ausgang in Kathmandu heraus.

{Sāmaṇera Bodhesako war auf dem Weg in die USA zum 80. Geburtstag seines Vaters gewesen. Bei einem Zwischenstopp in Kathmandu erlitt er einen Eingeweidebruch mit Komplikationen. Die Notoperation war nicht erfolgreich. Kingsley Heendeniya weiter:}

> Der erwähnte Vizepräsident hatte nun 750 Bücher bei sich zu Hause herumliegen. Als er vom Tod in Kathmandu erfuhr, wusste er nicht, was er damit anstellen sollte. Er rief die amerikanische Botschaft vor Ort an und ein Bediensteter kam, holte den Vorrat ab und gab ihm eine Quittung. Die Botschaft wiederum gab die Bücher der BPS Kandy. Was von da an geschah, weiß ich nicht. Sie sagen mir nicht, wie Wisdom Books in deren Besitz kam.

{Die Buddhist Publication Society, damals unter der Anleitung des Ehrw. Ñāṇaponika, weigerte sich, das Buch wegen seiner traditionsfeindlichen Inhalte zu verkaufen, und gab sie an Wisdom Books in London weiter. Die Auflage war schnell verkauft und *CtP* danach für lange Zeit vergriffen. Inzwischen sind die *Notizen zu Dhamma* und teilweise auch Briefe ins Tschechische, Holländische und Sinhalesische übersetzt worden. Im Jahr 2002 wurde *CtP* in einer zweibändigen Ausgabe wieder aufgelegt, Auflage 500 Exemplare. Herausgeber war das Buddhist Cultural Centre in Sri Lanka, gesponsort wurde der Druck von Dr. Heendeniya in Erinnerung an

seinen Sohn Sumedha, der am 5. Juli 2001 ums Leben kam – zufällig am Todestag des Ehrw. Ñāṇavīra.

In Deutschland war Ñāṇavīra lange Zeit nur wenigen Insidern bekannt. Eine breitere Öffentlichkeit wurde auf ihn aufmerksam, als der Herausgeber dieses Buchs, damals noch unter seinem Laiennamen ***Kay Zumwinkel***, 1997 in einem äußerst komprimierten Artikel für die Zeitschrift L OTUSBLÄTTER Ñāṇavīras Annäherung an *paṭiccasamuppāda* vorstellte.

Für Internetpräsenz sorgte 1997 der Tscheche ***Jakub Bartovsky***, damals Philosophiestudent in Prag. Heute lebt er als ***Bhikkhu Gavesako*** überwiegend in England. Er schrieb (Email 22.September 2005):}

> Ich richtete die Ñāṇavīra Thera Dhamma Page 1997 auf eigene Initiative ein und verbrachte in den folgenden Jahren viel Zeit damit, die Texte zu bearbeiten und zu formatieren, die auf der website untergebracht wurden. Für mich war es eine Art „Liebesdienst". Ajahn Nirodho und Ajahn Ariyesako unterstützten mich dabei, weil sie dachten, dass *Clearing the Path* wohl nie mehr nachgedruckt werden würde.

{Im Jahr 2007, dem Jahr der Erstauflage dieser deutschen Übersetzung von *Notes on Dhamma,* wurde Path Press auf Initiative von ***Bhikkhu Hiriko*** (Slowene, der heute in Slowenien in einem kleinem Kloster lebt) zu neuem Leben erweckt. Mit bewährten Mitarbeitern, wie zum Beispiel den Ehrwürdigen Nirodho und Gavesako, aber auch neuen Sympathisanten, wurde die NTDP neu gestaltet und erweitert; weiteres Material von Ñāṇavīra Thera, Sāmaṇera Bodhesako und Sr. Vajirā wurde gesammelt, archiviert und digitalisiert.

Das ursprüngliche Manuskript der *Notes on Dhamma (1960-1965)* und fast alle Originale der Briefe waren in den Wirren nach Ñāṇavīras Tod verloren gegangen. Ñāṇavīras Hinterlassenschaft bestand lange Zeit aus einem Kohledurchschlag des Original-Manuskripts und Abschriften der Briefe, dazu Fotokopien der *Notes*, Abschriften per Hand und Schreibmaschine im Besitz verschiedener Bhikkhus (siehe nächstes Kapitel). Das meiste davon ist heute im Besitz der Cambridge University Library und bei Path Press.

Im Jahr 2009 kam der holländische Verleger Gerolf T'Hooft hinzu, Path Press Publications wurde gegründet. Die ersten Bücher erschienen 2010: *The Letters of Sister Vajirā*, eine überarbeitete Fassung von *Clearing the Path* und eine Sammlung von Ñāṇavīras frühen Schriften, *Seeking the Path*. Das Erbe von Ñāṇavīra ist nun endlich wirklich verfügbar. (Details dazu in Bhikkhu Hirikos *The Hermit of Būndala,* Path Press Publications 2014.)

## *Kritik*

Kurz nach Erscheinen des erwähnten Artikels *Paṭiccasamuppāda – eine alternative Annäherung* in Lotusblätter erhielt der Autor eine ganze Reihe von zustimmenden Zuschriften per Post und Email. Es gab nur eine kritische Reaktion, eine exponierte Person aus dem Umfeld der Deutschen Buddhistischen Union, die den Autor in einer Rundmail als „kulturellen Neo-Kolonialisten" titulierte und sich über die Missachtung der ehrwürdigen Tradition empörte. Eine inhaltliche Auseinandersetzung fand nicht statt. Auch der Ehrw. Ñāṇavīra stieß zu Lebzeiten auf nur wenig Ablehnung, meist eher auf Unverständnis. Auf eine fundierte Kritik an seiner Darstellung des Dhamma wartete er vergeblich.

Er hätte sich sicher über *A Critical Examination of Ñāṇavīra Thera's „A Note on Paṭiccasamuppāda"* des amerikanischen Mönchsgelehrten ***Bhikkhu Bodhi*** gefreut, eine Kritik, die kurz nach Erscheinen von *CtP* verfasst, aber erst viel später veröffentlicht wurde: London, Buddhist Studies Review 1998.

Bhikkhu Bodhis *Critique* ist im Internet auf einem Theravāda-Blog verfügbar – www.buddhismwithoutboundaries.com – als „Thread" mit dem Titel *Paticcasamuppada II: In which Bhikkhu Bodhi Debates at Nanavira's Ghost, and Mettiko Bhikkhu rebuts*. Die erwähnte Widerlegung („rebut") ist tatsächlich eine anonym erstellte Übersetzung *dieses* Kapitels (aus einer früheren Auflage) ins Englische. Die Übersetzung ist auf erwähntem Blog in Auszügen wiedergegeben. Ungekürzt findet sich der Text auf der Seite http://metta.lk/polish/Odpowiedz-na-krytyke-B.Bodhi-pl.html – auf Englisch, nicht auf Polnisch!

Bhikkhu Bodhi wurde 1972 in Sri Lanka ordiniert, wo er mehr als 20 Jahre verbrachte. Er war Präsident und Redakteur der Buddhist Publication Society, ist Co-Übersetzer von „The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya)" und Übersetzer von „The Connected Discourses of the Buddha (Saṁyutta Nikāya)" und „The Numerical Discourses of the Buddha (Aṅguttara Nikāya)". Heute lebt er in der Bodhi Monastery, New Jersey.

Interessanterweise war er in den ersten beiden Jahren seines Mönchslebens für einige Zeit Bewunderer von Ñāṇavīra, fühlte sich dann aber, unter anderem durch die „hochmütige Haltung", die in den *Notizen* zum Ausdruck komme und auch von deren Verfechtern vertreten werde, dazu bewegt, sich abzuwenden (Email vom 30. September 2005). Er schreibt:}

> Als ich in Kontakt kam mit der zutiefst demütigen, selbstlosen, mitfühlenden, aufgeschlossenen Persönlichkeit des Ehrw. Ñāṇaponika … das war eine ganz andere Welt. Das heißt aber nicht,

> dass ich meine Wertschätzung für den Ehrw. Ñāṇavīra als Denker verloren habe. Ich finde viele seiner Formulierungen äußerst einsichtsvoll, sogar brilliant und lasse die Möglichkeit offen, dass er wirklich den ersten Pfad und die erste Frucht erlangt haben mag. Ich bin nicht qualifiziert, diese Frage zu entscheiden, aber ich denke, dass es möglich ist, dass individuelle Stromeingetetene die buddhistischen Lehren konzeptuell falsch interpretieren könnten.

{Bhikkhu Bodhis Streit- und Verteidigungsschrift ist umfangreicher als die kritisierte *Notiz* selbst und würde in diesem Buch unverhältnismäßig viel Platz einnehmen. Dennoch soll auf sie zumindest stichpunktartig eingegangen werden. Der Ehrw. Ñāṇavīra wertet Unkenntnis der Kommentartradition zwar einerseits als Vorteil (siehe Vorwort *[aj]*), andererseits führt er auch gute Gründe dafür an, sich mit Irrlehren auseinanderzusetzen (Brief 52). Das soll jetzt natürlich nicht heißen, dass Bhikkhu Bodhis Schrift in diese zweite Kategorie fällt, aber auf jeden Fall ist seine *Kritik* ein Prüfstein, an dem man sein Verständnis der Notizen messen kann. Das heißt also, dass die Lektüre der *Kritik* empfohlen wird, sobald man einigermaßen firm in der existenziellen Herangehensweise in Bezug auf die Buddhalehre ist.

In der Einleitung beschreibt Bhikkhu Bodhi mit fast ungläubigem Erstaunen die Wirkung und Vorgehensweise der *Notizen*:}

> 22 Jahre lang kreiste diese Version [der *Notizen zu Dhamma*] von Hand zu Hand in einem kleinen Leserkreis in Form von abgetippten Kopien, Fotokopien und handschriftlichen Manuskripten. Erst 1987 erschienen die *Notizen zu Dhamma* als Druckausgabe. […] Aber trotz seiner begrenzten Verfügbarkeit hat *Clearing the Path* bei seinen Lesern geradezu wie ein Blitz eingeschlagen. Allein durch Mundpropaganda hat das Buch ein internationales Netzwerk von Bewunderern hervorgebracht – einen theravāda-buddhistischen Untergrund – vereint in der Überzeugung, dass *Notizen zu Dhamma* der einzige Schlüssel ist, mit dem sich die innere Bedeutung der Buddhalehre erschließen lässt. […]
>
> Wenigen der Standardprinzipien der Interpretation, die vom orthodoxen Theravāda hochgehalten werden, bleibt der Hieb seiner Feder erspart. Die altehrwürdigsten Erklärungsmethoden zur Interpretation der Suttas […] – sie alle kommen der Reihe nach zur Kritik dran. (Abs. 1)

{Dann wundert er sich in Absatz 2:}

> Obwohl die *Notizen zu Dhamma* so einen scharfen Frontalangriff gegen die Theravāda-Orthodoxie fahren, hat sich seltsamerweise bislang kein Vertreter der mainstream Theravāda-Tradition erhoben und versucht, deren Argumente zu widerlegen.

{Der Ehrw. Bodhi will diese Lücke füllen und sich stellvertretend die *Notiz zu paṭiccasamuppāda* vornehmen, die eine „kecke Herausforderung der vorherrschenden ›Drei-Leben-Interpretation‹ ist". Er will dabei, wie der Ehrw. Ñāṇavīra, nur die Suttas der vier Hauptnikāyas und die ältere Schicht des Khuddaka Nikāya als letzte Instanz gelten lassen. Er räumt ein, dass kommentarielle Darstellung nicht in allen Einzelheiten in den Suttas wiederzufinden sei, sondern als Mittel zum Abgleich von Suttas und Abhidhamma diene. Auch müsse man sie nicht in allen Einzelheiten akzeptieren, es gehe ihm nur um die „essenzielle Vision", die ihnen zugrunde liege: „nämlich, dass sich die zwölfgliedrige Formel von PS über drei Leben erstreckt und als solche die generative Struktur von *saṁsāra* beschreibt, die Runde immer wiederkehrender Geburten." (Abs.3)

Bhikkhu Bodhi ist „fassungslos" darüber, dass Ñāṇavīra sich gegen eine Interpretation wendet, die es schon so lange gibt – „buchstäblich seit der Zeit, in der sich die Tradition als eigene Schulrichtung herausbildete" und schon im „Vibhaṅga des Abhidhamma Piṭaka und dem Paṭisambhidāmagga des Sutta Piṭaka" zu finden ist (die er zwei Absätze zuvor als „letzte Instanz" ausgeschlossen hatte). Nach einer halben Seite Fassungslosigkeit, dass sich einer allein gegen „die gesamte mainstream buddhistische philosophische Tradition" stellen kann (incl. Sarvāstivāda, Mahāsaṅghika, den großen Mādhyamika-Philosophen Nāgārjuna samt den gegenwärtigen Mahāyānaschulen) wendet er sich dem Gegenstand der Buddhalehre zu: *dukkha*, das existenzielle Problem.

Hier zeichnen sich bereits die Unterschiede von Ñāṇavīras existenzieller, subjektiver und Bhikkhu Bodhis scholastischer, objektiver Herangehensweise deutlich ab – in Bhikkhu Bodhis Unfähigkeit, *dukkha* als „existenzielle Angst" nachzuvollziehen, „nicht einmal in dem verzerrten Sinne eines Selbstes, für das eine solche Angst symptomatisch sein mag". (Abs.5) Für ihn ist *dukkha* die „Fesselung an *saṁsāra* – die Runde der wiederkehrenden Geburten, Altern und Tod" und „Selbst" offenbar nur ein spezielles zusätzliches (optionales?) Problem. Daraus folgt (explizit am Ende von Abs. 6), dass *dukkha* aufhört, weil und sobald man nicht mehr wiedergeboren wird. Das persönliche, subjektive Problem des Leidens wird scholastisch wissenschaftlich objektiviert – wunderbares Anschauungsmaterial zu Ñāṇavīras Kritik an der „Möchtegern-Synthese öffentlicher Fakten" (vgl. Vorwort, *[c]*, *[f]*, RŪPA, u.a.). Dass *nibbāna* dabei dann nicht

als Ende von Subjektivität, sondern effektiv als Vernichtung herauskommt, ist zwangsläufig: Positivismus kann zu dessen eigenen Spielregeln nur mit Nihilismus „transzendiert“ werden.

Wenn man *dukkha* als Fakt (ohne Einbeziehung des leidenden, vereinnahmenden Subjekts) versteht, als objektiv von außen beobachtbare Tatsache, dann kann man sich unter „Ende von *dukkha*“ nur eine ausbleibende Wiedergeburt vorstellen, wenn der *arahat* nach Ablauf seiner Zeit *richtig und endgültig tot* ist. Der Herausgeber möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass nicht nur „Tod“ auf den „toten“ *arahat* nicht anwendbar ist, sondern auch „Krankheit“ nicht auf den „lebenden“. Luang Pu Lā Khemapatto, einer der großen verwirklichten Meister Thailands, den der Herausgeber kurz vor dessen „Körperzerfall“ kennenlernen durfte, war ein beeindruckendes Beispiel dafür, dass „ein Wrack als Körper“ zu haben, noch lange nicht „Krankheit“ oder „Leid“ bedeutet – wenn kein Subjekt mehr im Spiel ist, das dieses Wrack als „mein“ betrachtet. Dass der *arahat* unter „Tod“ nicht leidet – siehe ZUSÄTZLICHE TEXTE 13 und EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA [B].

Ein Indiz für die Unvereinbarkeit der beiden Paradigmen ist die Tatsache, dass Bhikkhu Bodhi zum Großteil dieselben Suttapassagen zur Stützung seiner Position heranzieht, die auch Ñāṇavīra Thera verwendet (z.B. D15, M44, S12.2 u.a.)

Nun zu ein paar Details: Die *Kritik* beginnt beim Thema „Geburt“ und unterstellt Ñāṇavīra, er sage im Endeffekt *bhavapaccayā jarāmaraṇaṁ,* „bedingt durch Dasein ist Alter und Tod“, statt „durch Geburt bedingt ist Altern und Tod“. Das ist natürlich nur gerechtfertigt, wenn man *paṭicca-samuppāda* stillschweigend als zeitlichen Ablauf voraussetzt. Der Ehrw. Bodhi kritisiert, dass Ñāṇavīra Geburt, Altern und Tod in Bezug auf das „*Selbst*“ sehe, wogegen die Suttas von Geburt, Altern und Tod des *Körpers* sprächen (Abs.7). Darin einen Widerspruch zu sehen, reduziert „Selbst“ wirklich auf ein „Phänomen rein grammatischen Interesses“ (Vorwort *[b]*). Und: *Jāti* bedeute *doch* (zumindest implizit) *Wieder*geburt. Als Beweis gilt Bhikkhu Bodhi die Tatsache, dass Geburt in verschiedenen Daseinsklassen stattfindet, wofür sich zweifellos zahlreiche Belege in den Sutten finden lassen (Abs. 7+8)

Zum Thema *saṅkhāra* bleibt dem Ehrw. Bodhi nichts anderes übrig, als die von Ñāṇavīra angesprochenen und abgelehnten kommentariellen Kunstgriffe wieder auszupacken – die diversen Varianten der Fleckerlteppich-Strategie („hier bedeutet es dies, dort das“):

a) Im Zusammenhang mit *paṭiccasamuppāda* sei *saṅkhāra* identisch mit *cetanā.* Als Autorität muss dann wegen fehlender Belegbarkeit durch die Suttas die „Suttanta Bhājanīya Sektion des *paṭiccasamuppāda*-Teils des

Vibhaṅga des Abhidhamma Piṭaka“ herhalten, die aber „einen überzeugenden Anspruch auf klassisches Alter anmelden kann“. (Abs.11)

b) Manchmal bedeute *saṅkhāra* „Gestaltendes“ (*paṭiccasamuppāda*, 4. *khandha*), manchmal „Gestaltetes“ (zwei der drei Daseinsmerkmale) und manchmal beides (die Triade in M44 ist eine 1:2 Mischkalkulation).

c) *Manosaṅkhāra* sei identisch mit *cittasaṅkhāra*. Neben einigen „impliziten“ Beweisen auf Seite 17 führt Bhikkhu Bodhi Stellen an, in denen es bei *manosaṅkhāra* um Handlung und deren Frucht geht. Er übersieht dabei, dass Ñāṇavīra ja gar nicht abstreitet, dass es Wiedergeburt für ein Wesen geben wird, das noch Begehren hat, und selbst in EINE NOTIZ ZU PAṬICCASAMUPPĀDA [G] schreibt, dass *manosaṅkhāra* Handlung ist, die nach den Bedingungen des *puthujjana* – das ist *paṭiccasamuppāda anuloma* – stattfindet [§15]. (Wenn ich durch eine rosa Brille sehe, sind alle zeitlichen Vorgänge rosa gefärbt, aber die Brille selbst ist im Verhältnis zu den betrachteten Vorgängen extra-temporal.)

Der Ehrw. Bodhi macht zum Thema *saṅkhāra* einen Abstecher zur KÜRZEREN NOTIZ gleichen Namens. Für ihn ist es eine „kryptische Botschaft“, dass Ñāṇavīra Thera König Mahāsudassanas Besitztümer als Bedingungen (*saṅkhārā*) für dessen Identität ansieht (nach dem Motto „Kleider machen Leute“). Meint er, der Buddha habe diese knapp zweistündige Lehrrede gehalten, um Ānanda zu sagen, dass alle Besitztümer eines Universalherrschers (samt Pferd, Elefant, [Haupt-]Frau) *gestaltete Dinge* und *als solche* unbeständig sind? Wird Dīgha 17 somit als langatmiges Vorspiel zu einer Binsenweisheit nicht zum bloßen Unterhaltungsprogramm degradiert?

Bhikkhu Bodhi kann Ñāṇavīras Ausführungen nicht folgen, nicht weil er zu dumm dazu wäre (weit gefehlt), sondern wegen seiner prinzipiell anderen Sicht. Daher ist es nicht verwunderlich, dass ihm die zweifache Funktion von *saṅkhārā* (spezifisch und allgemein), die in §§15, 20 und 21 der *Notiz* dargestellt wird, entgeht.

Auf den unterschiedlichen Paradigmen beruhen natürlich auch Meinungsverschiedenheiten beim Übersetzen, wie z.B. auf Seite 15, wo Bhikkhu Bodhis Übersetzung von *paṭibaddha* (er sieht es als „abhängig von“ statt „verbunden mit“) nur zustande kommt, weil das Ergebnis vorweggenommen wird. Zu Recht schreibt er, dass Ñāṇavīra Thera in §15 der *Notiz* das Wort *upaga* fälschlicherweise als Partizip Perfekt statt Präsens übersetzt („has arrived at“, [in dieser Übersetzung korrekt „ankommend bei“]). Nur: An der Bedeutung der Satzaussage ändert das nichts. Wohl ändert sich die Bedeutung von *upaga*, wenn Bhikkhu Bodhi die Vorsilbe *upa-* mit seinem „goes on towards“ falsch interpretiert – *upa-* bedeutet „heran, her zu mir, bezogen auf mich“ (vgl. Hecker, *Lesewörterbuch*).

Es gäbe noch viele Beispiele für das Vorgehen der *Kritik* anzuführen, die aber alle nach demselben, bereits demonstrierten Muster ablaufen. Vielleicht noch kurz zu Bhikkhu Bodhis „Verteidigung der Tradition“ (ab Abs. 21).

Das Problem mit *vipākavedanā* (§3 der *Notiz*) in der Drei-Leben-Interpretation umgeht er, indem er eine „weichere Interpretation“ vorstellt, „auch wenn die Kommentare tatsächlich die harte Linie fahren“. Das Weiche der Variante besteht darin: Der Körper sei *kammavipāka*, aber zugleich das Instrument, mit dem auch *vedanā* gefühlt werden kann, das nicht *kammavipāka* ist.

Zu §4 streitet er den Zusammenhang der von Ñāṇavīra zitierten Suttapassage mit *paṭiccasamuppāda* glattweg ab und unterstellt Ñāṇavīra „seltsam fahrlässiges Falschlesen der Passage“. Ñāṇavīra empfiehlt aus gutem Grund, diese Lehrrede aus „erster Hand“ zu studieren. Bhikkhu Bodhi gesteht immerhin zu, dass „PS später in dem Sutta eingeführt wird“. In der Lehrrede werden nach der Überschrift „Welches, ihr Bhikkhus, ist die von mir verkündete Lehre?“ vier Kategorien dargestellt (die von Ñāṇavīra erwähnte „Beschäftigung des Geistes“ an dritter Stelle, *paṭiccasamuppāda* als Erläuterung der 3. und 4. Edlen Wahrheit an vierter Stelle). Unmissverständlich erklärt der Buddha anschließend den Zusammenhang der vier Kategorien. Ihm zu unterstellen, er lehre zusammenhanglos, *das* ist in der Tat „seltsam fahrlässig“.

Den Widerspruch von *vipākacetanā* löst Bhikkhu Bodhi elegant, indem er sagt, dass *nāmarūpa*, „das in den Schoß ›hinabsteigt‹, unbestreitbar das Ergebnis vergangener Handlung ist“, und wieder auf einen Kommentar verweist – Atthasālinī, S. 87-88. Ñāṇavīras Argument, dass die Drei-Leben-Interpretation nicht *akālika* sei, wischt er vom Tisch:}

> Die Untersuchung der Suttas zu PS, die wir oben durchgeführt haben, hat bestätigt, dass die übliche zwölfgliedrige Formel sich auf eine Abfolge von Leben bezieht. Dieser Schluss muss Priorität über alle abgeleiteten Argumente gegen eine zeitliche Abfolge von PS haben. […] Erkennen des Merkmals von *anattā* beseitigt Festhalten, und mit der Tilgung von Festhalten ist Angst beseitigt, einschließlich existenzieller Angst vor unserem unvermeidlichen Altern und Tod. Das jedoch ist nicht die Situation, die von der *paṭiccasamuppāda*-Formel beschrieben wird. (Abs.24)

{Außerdem erklärt Bhikkhu Bodhi wortreich, dass die *paṭiccasamuppāda*-Formel nach den Kommentaren „keine rigide Serie“ seien, keine „lineare Sequenz“, dass „Unwissenheit, Begehren und Festhalten in unisono erneuertes Werden erzeugen“ usw., vielleicht um zu zeigen, dass die Drei-

Leben-Interpretation vielleicht doch irgendwie ein wenig *akālika* ist, auf jeden Fall aber kein Sehen von früheren oder künftigen Leben zum Sehen von *paṭiccasamuppāda* erforderlich ist. (Abs.25)

Dass *paṭiccasamuppāda akālika* sein soll, beruhe ohnehin nur auf einer falschen Interpretation Ñāṇavīras, der unfundierterweise davon ausgehe, dass *paṭiccasamuppāda* im als *akālika* beschriebenen Dhamma enthalten ist. (Abs. 26) Man kann sich nur wundern, wie Bhikkhu Bodhi Suttas wie Majjhima 26 ignoriert, wo *paṭiccasamuppāda* geradezu als die Quintessenz des Buddhadhamma genannt wird. Und man wundert sich, dass er eine Seite später *paṭiccasamuppāda* wieder als *akālika* zulässt, aber – und seine Argumentation zieht sich fünf Seiten hin – es bedeute nicht Zeitlosigkeit, sondern einfach nur, dass man das Dhamma *sofort* sieht, wenn man es sieht.

Bhikkhu Bodhi hatte sich vorgenommen, in einem „Dickicht von Irrtümern" (der *Notiz zu paṭiccasamuppāda*) genau aufzuzeigen, was das für Irrtümer sind. Das ist ihm gelungen! Die *Notizen* – wie der Autor in Brief 42 selber zugesteht – *sind* voller Fehler – vom traditionellen Standpunkt aus betrachtet. Dieser Standpunkt und die existenzielle Herangehensweise bleiben unvereinbar, wie viele Argumente auch ausgetauscht werden mögen. Welchem Standpunkt man sich anschließen will, ist und bleibt „eine Frage der eigenen Grundhaltung zum eigenen Dasein" (NP §7).

Aus Bhikkhu Bodhis *Kritik* wird immer wieder deutlich, dass vom kommentariellen Standpunkt aus ein Verständnis des existenziellen Herangehens völlig ausgeschlossen ist. Synkretismus („Vielleicht haben beide Recht." – „Es ist sowieso alles 1.") scheidet vollkommen aus – allein für diese Lektion lohnt sich die Auseinandersetzung mit seiner Schrift. Allerdings ist auch dieser Standpunkt eine Frage des Standpunkts, wie aus Bhikkhu Bodhis Email vom 30. September 2005 hervorgeht:}

> Ich bin nicht sicher, ob eine synkretistische Herangehensweise an die zwölfgliedrige Formel des Abhängigen Entstehens unmöglich ist. Ich denke, der Ehrw. Ñāṇavīra war etwas voreilig, diese Möglichkeit auszuschließen, vielleicht um zu provozieren. Ich glaube nicht, dass die beiden Annäherungen beide gleich korrekt sein können. […] Aber ich denke, die Interpretation des Ehrw. Ñāṇavīra liefert einen interessanten und intellektuell stimulierenden Versuch, eine Interpretation beizusteuern, die im Sinne zeitgenössischer existenzieller und agnostischer Bezugssysteme des Denkens sinnvoll und ansprechend ist. So könnte diese Interpretation als „geschicktes Mittel" wirken, um jene Leute an das Dhamma heranzuführen, die anfangs zögern, die Wiedergeburtslehre anzunehmen […] Natürlich würde eine Ver-

> söhnung der beiden Herangehensweisen dieser Art [...] einem seiner späteren Anhänger als Ketzertum vorkommen.

{Na, ob diese Strategie gutgeht? Einem Skeptiker oder Agnostiker erst die *Notizen* in die Hand drücken und hoffen, dass er anschließend an der intellektuellen Trockenkost von Visuddhimagga und Co. Gefallen findet?

Zum Schluss seien dem Herausgeber ein paar persönliche (ganz subjektive) Zeilen erlaubt. „Man" legt das kleine „Plastik-Megafon" beiseite (die Sprechblase [„{}"]).}

## *Wie dieses Buch entstand*

1992 quälte ich mich in einem Akt monatelanger Selbstkasteiung durch den *Visuddhimagga* hindurch, weil Ayya Khema das Buch immer wieder erwähnt hatte. Einige Dinge im *samādhi*-Teil schienen mir nicht mit meinen Erfahrungen in der Meditation übereinzustimmen. Bei einem Monatsretreat befragte ich Ayya Khema dazu. Sie meinte, der Ehrw. Buddhaghosa habe das falsch geschrieben, und fügte in ihrer unnachahmlichen Art hinzu: „Der hatte keine Ahnung von den Vertiefungen, der hat ja nie meditiert!"

Meine Ablehnung des *paññā*-Teils war mehr intuitiv: Auf der einen Seite die Buddhalehre in ihrer zeitlosen Schönheit, auf der anderen eine Interpretation mit der Ästhetik einer Rolle Stacheldraht, das wollte nicht so recht zusammenpassen. Irgendwie hatte ich auch das Gefühl, dass mit dem Atomismus der *cittavīthi*-Lehre und der Heterogenität der Drei-Leben-Interpretation etwas nicht stimmen konnte. Und erst jetzt als Bhikkhu ist mir klar geworden, dass der Ehrw. Buddhaghosa auch von den asketischen *dhutaṅga*-Übungen im *sīla*-Teil „keine Ahnung" hatte.

1993 weilte ich als Laienpraktizierender im internationalen Waldkloster Wat Pa Nanachat in Thailand. Da drückte mir ein schottischer Yogalehrer namens Brian Eliot *CtP* in die Hand. Ich las die *Notiz zu paṭiccasamuppāda* mit einer Einstellung „ganz nett, aber", bis es kurz vor Ende laut „klickte". „Moment mal!" Ich fing wieder von vorne an und war dann mit dem Ñāṇavīrus infiziert.

Das heißt nicht, dass ich die Ansicht(en) des Ehrw. Ñāṇavīra „übernehme"; richtige Ansicht kann man nicht *übernehmen*, man muss sie für sich selbst *verwirklichen*. Auch war es ja nie sein Anliegen (siehe Vorwort), die Buddhalehre zu „erklären" – die Suttas *führen*, und wenn ich nach der „Besinnung auf den Buddha" (*buddhānussati*) diesen als den bestmöglichen Lehrer akzeptiere, *muss* ich davon ausgehen, dass die Suttas sagen, was sie meinen, und dass keine *Interpretation* nötig und möglich ist. Aber es ist

möglich *und* nötig – gerade für uns Westler – ein Klima zu schaffen, in dem die Suttas verstanden werden können; es geht darum, den Weg von Müll freizuräumen. Existenziell-phänomenologische Betrachtung ist sicher nicht das einzig denkbare Mittel zur Müllentsorgung, aber auf unsere westlichen Konditionierungen hervorragend zugeschnitten. Für mich war, während ich Ñāṇavīra zu verstehen begann, das erste Aha-Erlebnis, dass ich überhaupt solche Konditionierungen besaß und welcher Art sie waren.

Meine erste Gegenmaßnahme bestand in der befreienden Erkenntnis, dass es in Ordnung ist, die Kommentare anzuzweifeln, und nach und nach wurde mir klar, dass die Vorgehensweise des Ehrw. Ñāṇavīra Thera aus einem Guss ist, so wie die Lehre des Buddha: ein Edelstein mit vielen Facetten, die aber alle denselben Stein zeigen, kein Sammelsurium von Einzelteilen.

Ein paar Tage später (noch in Wat Pa Nanachat) hatte ich die seltsame Vorahnung, irgendetwas Gravierendes werde passieren. Nach dem Nachmittagsgetränk praktizierte ich in meiner *kuṭi* vorsichtshalber über eine Stunde lang intensiv *mettābhāvanā* und war von Liebender Güte und *pīti* (Verzückung) noch ganz durchtränkt, als ich bei der Gehmeditation auf dem mangelhaft beleuchteten Gehpfad barfuß auf eine Schlange trat. Sie wickelte sich um mein Bein, biss aber nicht, ließ wieder los und verschwand in der Dunkelheit. Am nächsten Tag meinte ein österreichischer Mönch, der Beschreibung nach könnte es eine Siamesische Russel-Viper (*Polonga*) gewesen sein.

Im Jahr 2000, nach Abschluss meines umfangreichen Übersetzungsprojekts „Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung“ (Majjhima Nikāya), das acht Jahre in Anspruch genommen hatte, fragte mich der Ehrw. Nirodho Thera, ob ich nicht die *Notes* übersetzen wollte. Um ehrlich zu sein, die vielen Existenzialisten-Zitate schreckten mich ab. Also übersetzte ich stattdessen einige Essays von Sāmaṇera Bodhesako, die damals als Sammelband „Die Fährte der Wahrheit“ vom Jhāna Verlag herausgegeben wurden. Inzwischen sind diese Essays als Teil einer deutschsprachigen Bodhesako-Gesamtausgabe unter dem Titel „Anfänge“ bei Path Press Publications (2021) erhältlich.

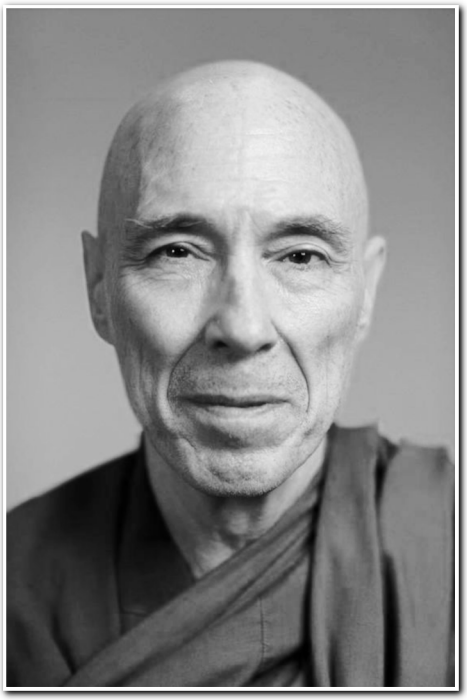
Nach meiner Ordination zum Bhikkhu spielte ich mit dem Gedanken, ein Buch zu *sammādiṭṭhi* zu schreiben. Aber als ich in der heißen Jahreszeit des Jahres 2005 in Thailand in einer Einsiedelei hoch in den Bergen mal wieder *Clearing the Path* las, wurde mir klar, dass ich es niemals besser machen könnte als der Ehrw. Ñāṇavīra. Dazu kam die Aussicht auf Hilfe durch ein redaktionelles Team (siehe Herausgebervorwort), also ließ ich mich auf die Aufgabe ein, die im vorliegenden Buch resultierte.

Übersetzen, Redigieren, Recherchieren, Kontakte mit anderen Menschen – das alles hat viel Freude, Inspiration und Einsicht gebracht.

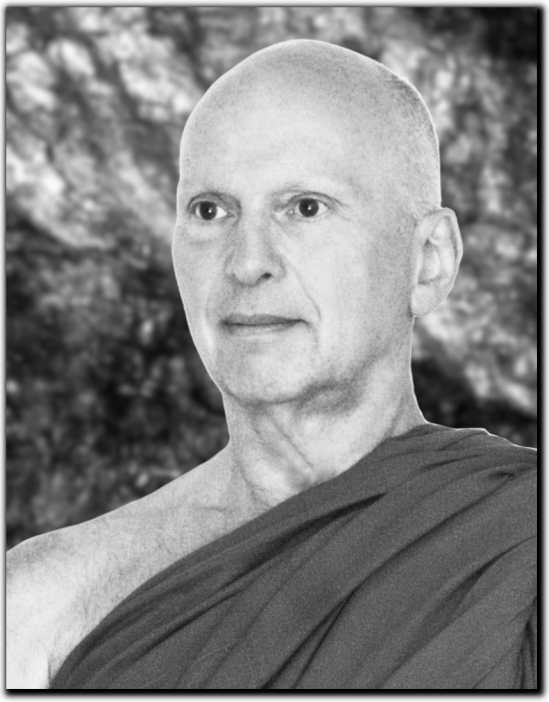
Ich bemühte mich auch, nicht abergläubisch zu werden. Dennoch tauchten gelegentlich Gedanken auf: „Hoffentlich geht es mir nicht wie dem Ehrw. Ñ'Sumana oder Herrn Wettimuny (die vor Vollendung der Arbeit an ihren Büchern starben) oder wie Sāmaṇera Bodhesako (der kurz danach starb)." Aber ich blieb optimistisch: Meine *Polonga* hatte mir nichts getan (es gab seitdem noch weitere hautnahe Begegnungen mit potenziell gefährlichen Schlangen in meinem Leben), und auch auf der „Thudong"-Walz, allein zu Fuß in den entlegensten Bergwäldern Nord-Thailands habe ich potenziell und tatsächlich gefährliche Situationen gut überstanden. Und ich bin vorsichtiger geworden: Bei nächtlicher Gehmeditation sorge ich jetzt immer für genügend Beleuchtung auf dem Pfad.

Außerdem: Sterben müssen wir alle, und ich glaube, dass die Art und Weise unseres Abgangs davon abhängt, wie wir gelebt haben. Hat es sich gelohnt? Hatte es einen Wert oder war es vertane Zeit? Der Ehrw. Ñāṇavīra weist darauf hin (KAMMA [A]), dass der Buddha Kriterien zur Beantwortung dieser Fragen gibt. Wie mag Ñāṇavīra wohl in seinen letzten bewussten Momenten sein Leben eingeschätzt haben. Vielleicht so ähnlich wie Stephen Batchelor? (*a.a.O.)*:

> Der Wert von Ñāṇavīra Theras Leben liegt nicht so sehr in den Antworten, die es gibt, sondern in den Fragen, die es stellt, was es für einen Europäer bedeutet, Buddhist zu sein. […] Selbst wenn Ñāṇavīras Werk uns nur dazu zwingt, die unterbewussten und von kultureller Voreingenommenheit geprägten Annahmen, die wir auf den Buddhismus projizieren, zu erkennen, hat es einen wichtigen Dienst geleistet. […] Was man auch immer für Vorbehalte gegenüber Ñāṇavīra Thera haben mag, man muss anerkennen, dass er der erste Europäer war, der so einen lebendigen und genauen Bericht von einem Leben hinterlassen hat, das den Wahrheiten, die vom Dhamma enthüllt werden, gewidmet ist. Ñāṇavīras Schriften ragen heraus als einer der schöpferischsten und wichtigsten Beiträge zur buddhistischen Literatur dieses Jahrhunderts. […] Ñāṇavīras Einzigartigkeit liegt darin, dass er Dhamma mit Vertrauen aus tiefstem Herzen umarmt hat, danach getrachtet hat, mit Vernunft viel von der Verwirrung zu klären, die mit dessen orthodoxer Interpretation einhergeht, es unablässig praktiziert hat, seine Erfahrungen damit detailliert festgehalten und letztendlich sein Leben dafür hergegeben hat.



*Der Ehrwürdige Bhikkhu Bodhi*



*Der Herausgeber dieses Buches*

# Teil Drei:
# Anhang

# *Glossar II*

Dieses Glossar enthält alle Pāli-, Sanskrit- (Sk) und Sinhalesischen (Sn) Wörter, die in den Briefen auftauchen, mit Ausnahme jener, die in übersetzten Passagen verwendet werden. Die Zahlen nach den Einträgen geben die betreffende(n) Briefnummer(n) an. Das Glossar stellt somit eine Art Spezial-Index dar. Fettdruck weist auf ausführliche Abhandlung des Themas hin. Die *Notizen zu Dhamma* haben ihr eigenes Glossar. Begriffe, die in beiden Glossaren auftauchen, sind mit einem Stern markiert. Manche Begriffe sind in Glossar I ausführlicher behandelt. Beide Glossare sind nach dem Pāli-Alphabet geordnet.

* *akusala* – unheilsam, schlecht 6

*aññā* – die Erkenntnis des *arahat* 63 (Achtung! Ein anderes Wort *añña*, das „ein anderer, anderes" bedeutet, findet sich in den *Notizen*.)

*aṭṭhaṅgika* – achtfach, achtgliedrig 55

* *atakkāvacara* – nicht durch Logik zu erlangen 72

* *attavāda* – Glaube an ein Selbst 8, 9, 18, 69, 72

* *attā* – Selbst 9, 28, 32, **34**, 63, 99

*ātman* (Sk) – Selbst 91

* *adhivacana* – Bezeichnung 70

*an-* – ohne (Präfix) 8, 69, 72

*anattasaññā* – Wahrnehmung von Nicht-Selbst 9

* *anattā* – Nicht-Selbst 4, 51, 7, 8, 9, 28, 29, 41, 63, **64**, 99

*anantaṁ* – endlos 84

*anāgāmitā* – Nicht-Wiederkehrerschaft 14, 55

* *anāgāmī* – Nicht-Wiederkehrer 8, 10, 25, 55, 69

* *anicca* – unbeständig 4, 9, 28, 41, 72, 99

* *aniccatā* – Unbeständigkeit 9, 10, **28**, **29**, 41

*aniccasaññā* – Wahrnehmung von Unbeständigkeit 9, 11

* *anidassana* – nicht-charakterisierend 84

* *anuloma* – mit dem Strich 72

* *aparapaccayā* – von anderen unabhängig 99

*abhāvita* – unentwickelt 43

*abhidhamma* – höhere Lehre 43, **44**, 46, **47**, 98

*abhivinaya* – höhere Disziplin 44

* *arahat* – ein Würdiger, Arahant (laufend)

* *arahattā* – Arahantschaft 14, 25, 33, 55, 58, 71, 72
* *ariya* – Edler, edel 14, 25, 28, 29, 55, 65
*ariyakanta* – den Edlen gefallend 65
*ariyapuggala* – edle Person 23, 42, 55, 71, 82
* *ariyasāvaka* – edler Schüler 6, 71, 72
* *arūpa* – formlos, nicht-materiell 42, 55, 72
*ayye* – Ehrwürdige 74 (*femininum vokativ singular*)
*aluhaṁ* (Sn) – Asche-Haut (Krankheit) 65
* *avijjā* – Unwissenheit 29, 41, 51, 54, 66, 72, 85, 99
*avidyā* (Sk) – Unwissenheit 66
* *asaṅkhata* – ungestaltet 84
*asubha* – unschön, faulig 29
*asubhasaññā* – Wahrnehmung von Nicht-Schönheit 11
*asekha* – Schulungsentlassener = *arahat* 10
* *asmimāna* – „Ich bin"-Dünkel 6, 72, 95
* *assāsapassāsā* – Ein- und Ausatmen 89
*aśram* (Sk) – Zentrum für religiöse Praxis im Hinduismus 83

*ākāsānañcāyatana* – Raumunendlichkeitsgebiet 72
* *ākiñcaññāyatana* – Nicht-Etwasheitgebiet 49
*ācariya* – Lehrer 43
*ānāpāna(s)sati* – Atemachtsamkeit 12, 19, 52, 55, 57, 89
* *āneñja* – Unverstörbarkeit **72**
*āpatti* – Regelverstoß 57
* *āyatana* – Gebiet, Grundlage 72
* *āsava* – Trieb 55, 69, 72

*ida(p)paccayatā* – spezielle Bedingtheit 11
*iddhi* – Kraft, Macht (normalerweise übernatürlich) 52, 63
*indriyasaṁvara* – Sinneskontrolle 56
*issaranimmāna* – Schöpfergott 51

*uccāsayana-mahāsayanā* – hohe und breite Betten/Lagerstätten
*uddhacca-kukkucca* – Unruhe und Sorge 74
*upaga* – erreichend, ankommend 72
*upajjhāya* – Ordinationsgeber 43
*upasampadā* – höhere Ordination zum Stand eines *bhikkhu* 41

* *upādāna* – Festhalten, Anhaften, Ergreifen 8, 9, 18, 69, 72
*upādiyi* – er/sie/es hielt fest (*Aorist*, wird bei verneinendem Imperativ verwendet) 72
*upādisesa* – Überbleibsel **8**, 69, 84
*upāsaka* – Laienanhänger 29
*upāsikā* – Laienanhängerin 69, 74
* *upek(k)hā* – Gleichmut 53
*uppāda* – Entstehung 59

*ekaggatā* – Einspitzigkeit, Eingipfligkeit 29

*kajan* (Sn) – Geflecht aus Palmblättern 92
*kaṇha* – dunkel 43, 44
* *kamma* – Handlung **4**, 72, 76, 82
*karuṇā* – Mitgefühl 95
*kāma* – Wünschen, Sinnlichkeit, Sinnes- 8, 57, 69, 87
* *kāya* – Körper 42, 43, 90
*kāyasakkhi* – Körperzeuge **55**, 71
* *kāyika* – körperlich 42
*kālika* – zeitlich 57
*kuṭi* – (Mönchs-)Hütte 28, 58, 61, 98
*kuṭṭhi* – Aussätziger, Leprakranker 6
* *kusala* – heilsam, gut 6
* *khandha* – Daseinsgrupppe, Anhäufung 9
*khīṇāsava* – Triebversiegter 72

*gāthā* – Verse 56

*cakkhundriya* – Sehfähigkeit 72
*cakkhuppāda* – Entstehung des Auges (der Weisheit) 69
* *citta* – Geist, Herz 42, 43, 90
* *cittavīthi* – Bewusstseinsprozess 2, 37, 43, **44**
*citt'ekaggatā* – Einspitzigkeit, Eingipfligkeit des Geistes/Herzens 29
* *cetanā* – Absicht **4**, 9, **42**, 70

*chandarāga* – Antriebsreiz, Antrieb-durch-Lust 69
*chinna* – (ab-)geschnitten 8

* *jhāna* – (vertiefte) Meditation 19, 24, 29, 52, **55**, 63, 71, 72

* *ñāṇa* – Wissen 28, 29, 99

*ṭhapaniya* – beiseite zu lassen 69
*ṭhitassa aññathattaṁ* – Veränderung des Bestehenden 51, 53, 59
*ṭhiti* – Station, Ort 49

* *takka* – Folgern, (Aus-)Denken 72
* *taṇhā* – Begehren 76, 96

*thera* – Ordensälterer 25, 43, 47
*therī* – Ordensältere 72

*dasa-sīl* (Sn) – zehn Ethikregeln 74
*dassana* – Sehen, Erkennen 29
*dāna* – Gabe, hier insbes.: Essensgabe 7, 27, 92
*dāyaka* – Laienunterstützer (männl.) 7, 11, 58
* *diṭṭhi* – Ansicht, Sichtweise 6, 8, 69, 91
*diṭṭhipatta* – durch die (richtige) Sichtweise erlangt 1, 52, **55**
* *diṭṭhisampanna* – einer, der (richtige) Sichtweise erlangt hat 69, 71
*dibbacakkhu* – Himmlisches Auge 24, 72
*dukkaṭa* – „schlecht gemacht" (Klasse von geringeren Regelverstößen im Kodex der bhikkhus 21, 56
* *dukkha* – Leiden, das Nicht-Zufriedenstellende 8, 9, 14, 17, 25, 28, 29, 41, 51, 72, 96, **99**
*dukkhasaññā* – Wahrnehmung von *dukkha* 9
*deva* (pl. *devā*) – Engel, Gottheit, Himmelswesen 24, 25, 29, 72
*devatā* – Gottheit 44, 46, 47
* *dosa* – Hass 29
*dosakkhaya* – Vernichtung des Hasses 84

* *dhamma* – Ding, Lehre, Gesetz etc. 14, 25, 27, 43, 44, 47, 97
*dhammacakkhu* – Auge des *dhamma* 10, 69
*dhammatā* – Natur (*dhamma*-heit) 93
* *dhammanvaya* – Ableitbarkeit des *dhamma*. 28
* *dhammānusārī* – Dhammaergebener 1, 52
* *dhātu* – Element, Artung, Eigenschaft 8, 69, 84

*na* – nicht 72
* *nāma* – Name 70, 71

* *nāmarūpa* – Name&Form/Materie **18**, 48, **49**

*nicca* – beständig 99

* *nibbāna* – Erlöschen, Nibbāna 8, 11, 34, 51, 53, 55, 59, 63, 66, 69, 79, 84, 93

*nimitta* – Zeichen, Meditationsobjekt 55, 92

* *nirodha* – Aufhören 17, 53, 72

*nirvāṇa* (Sk) – Erlöschen, Nirwana 66

*nissaya* – Stütze 43

*neti* (Sk) – nicht dies, Nein 91

*nevasaññānāsaññāyatana* – Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung 72

* *paccaya* – Bedingung 72

*paccavekkhana* – Reflexion, Reflektion 82

* *pañcakkhandhā* – fünf (Daseins-)Gruppen 8, 9, 72

* *pañc'upādānakkhandhā* – fünf Daseinsgruppen des Festhaltens 8, 18, 69, 72

* *paññā* – Weisheit, Verständnis 4, 24, 30, 38, 52, 63

* *paṭigha* – Widerstand 70

*paṭicca-sam* – abhängig-zusammen 9

* *paṭiccasamuppāda* – Abhängiges Entstehen 41, 42, 44, 54, 69, 72, 74, 80, 82, 90, 96

*paṭibaddha* – verbunden mit 42

* *paṭiloma* – gegen den Strich 72

*paṭissati* – (Gegen-den-Strich-)Achtsamkeit 33

*paṇḍita* – gelehrt 77, 98

*padmāsana* – Lotussitz 60

* *paramattha* – im höchsten, absoluten Sinne 41, 51

*pariññā* – Wissensdurchdringung 69

*pariññeyya* – mit dem Wissen zu durchdringen (Gerundiv) 17

* *paritassanā* – Angst, Aufregung **93**

*parinibbāna* – vollkommenes Erlöschen **48**, 53

*pariyatti* – Texte, Buchwissen, Studium 82

*pahātabba* – zu überwinden (Gerundiv) 17

*pātubhavati* – erscheinen 72

*pārājika* – Niederlage (höchste Vergehensklasse der *bhikkhus*) 29, 56

*pirivena* (Sn) – Tempelschule, Mönchsuniversität 48

* *puggala* – Individuum 32
* *puthujjana* – Weltling (laufend)
*purusa* (Sk) – Person 63
*poya* (Sn) – Mondtag (Halb-, Neu-, Voll-) 89
*polonga* (Sn) – Russell-Viper 28
*prakṛti* (Sk) – Natur 63

* *phassa* – Kontakt **69**, 70, 72

*baliṁ* – Opfergabe 34
*bāhira* – außerhalb 43
*bujjhissanti* – sie werden erwachen 43
*Buddharūpa* – Buddhastatue 93
*bodhi* – Erwachen 43
*bodhipakkhiyā* – zum Erwachen gehörig 27
*brahmacariya* – das Heilige Leben (inkl. sexueller Enthaltsamkeit) 87
*brahmacārī* – einer, der das Heilige Leben führt 34

*bhaginī* – Schwester 74
*bhante* – Ehrwürdiger Herr (monastische Anrede im Vokativ von Junior zu Senior; Anrede Senior zu Junior und unter Gleichen: *āvuso*) 57
*bhavataṇhā* – Daseinsbegehren 33, **76**, 93
*bhāvanā* – (geistige) Entfaltung, Meditation 12, 92, 97
*bhāvetabba* – zu entfalten (Gerundiv) 17
* *bhikkhu* – buddhistischer vollordinierter Mönch (laufend)
* *bhikkhunī* – buddhistische vollordinierte Nonne 74, 76
*bhūta* – geworden 96

*maithuna* (Sk) – Sex, Geschlechtsverkehr 67
* *magga* – Pfad, Weg 17, 52, 55, 65, 74, 76
*maggaṅga* – Pfadfaktor 27
* *manasikāra* – Aufmerksamkeit 29, 59, 70
* *mano* – Geist 42, 90
*manoviññāṇa* – Geist-Bewusstsein 28
*maṁsacakkhu* – das fleischliche Auge 72
*mā* – Silbe, die den verneinenden Imperativ anzeigt: „tu das nicht“ 72
*māna* – Dünkel 76

*māyā* – Illusion (im Hinduismus und Mahāyāna; in den Suttas: Betrug, Täuschung, Hinterlist) 41, 66, 85
* *micchādiṭṭhi* – falsche Ansicht, Sichtweise 29
*mudhalali* (Sn) – Händler 93
*mūla* – Wurzel 8
*mettā* – Liebende Güte 12
* *moha* – Verblendung 29
*mohakkhaya* – Vernichtung der Verblendung 84

*yoga* – Joch, Übung 52
*yogin* – einer in (meditativer) Übung 29
*yoni* – Vagina 67
*yoniso* – passend, gründlich, zum Grund vordringend 59

*randhagavesī* – nach Fehlern Suchender 80
* *rāga* – Begierde, Reiz 29
*rāgakkhaya* – Vernichtung der Begierde 84
*rilawa* (Sn) – Makake (Affenart) 59
* *rūpa* – Form, Materie 8, 18, 70, 71, 88

*vandanā* – Akt der Verehrung 74
*wandura* (Sn) – Langure (Affenart) 59
*vaya* – Verschwinden 59
*vassāna* – Regen, Regenzeit 44
* *viññāṇa* – Bewusstsein 3, 4, 8, 9, 18, 42, **49**, 70, 71, 90
*viññāṇañcāyatana* – Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit 49, 72
*vinaya* – Disziplin, Wegführung 43, 44
*vinayakamma* – (disziplinarischer) Saṅgha-Akt 56
*vineti* – führen, unterrichten 44
*vipassanā* – Einsicht 55
* *vipāka* – Reifen, Ergebnis 72, 82
* *viriya* - Energie 55
* *vedanā* – Gefühl 3, 8, 18, 70
*vedallakathā* – Befragung 43

* *sa-* – mit (Präfix) 8, 69, 72, 84
*sakadāgāmitā* – Einmal-Wiederkehrerschaft 14, 55
*sakadāgāmī* – Einmal-Wiederkehrer 10, 25, 55

* *sakkāya* – Person, Persönlichkeit 6, 32, 72, 91
* *saṅkhāra* – Gestaltung 8, 9, 18, 25, **42**, 54, 90, 99
* *saṅgha* – Orden, Gemeinschaft (hier: der *bhikkhus*) 89
*saṅghādisesa* – schwerer Regelverstoß, der eine Zusammenkunft des Ordens erfordert und Sanktionen mit sich bringt 56
* *sacca* – Wahrheit 41, 51
*sacchikātabba* – zu verwirklichen (Gerundiv) 17
* *sañcetanā* – Absicht 42, 90
* *saññā* – Wahrnehmung 3, 8, 9, 18, 70
* *saññāvedayitanirodha* – Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl 42
* *sati* – Achtsamkeit 4, 27, 33, 55, **67**
*satindriya* – Fähigkeit der Achtsamkeit 27
*satipaṭṭhānā* – Grundlagen der Achtsamkeit 27, 55
*satibala* – die (spirituelle) Kraft der Achtsamkeit 27
*satisampajañña* – Achtsamkeit&Wissensklarheit 4, **18**, 21, 25, 45
*satisambojjhaṅga* – das Erwachensglied der Achtsamkeit 27
*sattamī* – siebte 49
*saddhamma* – Die Gute Lehre 65
* *saddhā* – Vertrauen 21, 27, 30, 52, 55, 82, 99
* *saddhānusārī* – Vertrauensergebener 52
*saddhāvimutta* – durch Vertrauen befreit 52, **55**, 71
*sandosa* – Verfaulen, Verfall 43
*sappāya* – zweckdienlich, heilsam 72
*sappurisa* – aufrechter, guter Mensch 65
*samaṇabrāhmaṇā* – Mönche und Brahmanen 69
*samatha* – Geistesruhe 23, 52, 56, 97
* *samādhi* – Konzentration, Sammlung 4, 27, 38, 43, 52, 53, **55**, **63**, 65, 92
*samāpatti* – Erreichungszustand 53, 78
* *samudaya* – Ursprung 17
* *sampajañña* – Wissensklarheit 4, 49
*sammādiṭṭhi* – Richtige Ansicht 55, 69
*sammāsati* – Richtige Achtsamkeit 27
*sammāsamādhi* – Richtige Sammlung 55, 65
* *saḷāyatana* – sechsfaches Sinnesgebiet 72
*sassatavāda* – Ewigkeitsglaube 93

*saha* – (zusammen) mit 18

*saṁvara* – Zurückhaltung, Zügelung 56

* *saṁsāra* – Weiterlaufen (von Leben zu Leben) 34, 51, **90**

*Sāsana* – Ratschlag, heute meist im Sinne von „die Botschaft des Buddha“ 21,30

*sītabhūta* – kühl geworden 29

*sīl* (Sn) = *sīla* 89

*sīla* – Ethik, tugendhaftes Verhalten 4, 38, 65

*sīlabbata* – Verhaltensmuster, Gewohnheiten und Aufgaben, Rituale, 8

* *sukha* – Wohl, Glück 99

*subhanimitta* – schönes Objekt 56

* *sekha* – einer in höherer Schulung 4, **10**, **25**, 28, 41, **52**, 65, 69, 72, 99

*senāsana* – Ruheplatz, Lager, Unterkunft 28

* *sotāpatti* – Stromeintritt 7, 14, 52, 54, 55

* *sotāpanna* – Stromeingetretener 6, 7, 9, 10, 12, 25, 34, 52, 55, 69, 71, 88, 99

*śivaliṅgam* (Sk) – der Phallus von Śiva (religiöses Symbol im Hinduismus) 85

# *Index I*
# *Stichwortverzeichnis*

Angegeben sind die Nummern der Briefe. Dieser Index bezieht sich nur auf Teil Zwei dieses Buches (vgl. Brief 16) und ist nach dem deutschen Alphabet geordnet, ohne Berücksichtigung diakritischer Zeichen. Fettdruck zeigt ausführliche Behandlung des Themas an. Buchtitel sind unter ihrem Autor aufgeführt.


Abgeschiedenheit: Wirkung der, 12, 48, 52, 74; und „diese *kuṭi*“, 28, 58; die Ansichten der Leute über, 56, **58**; „solitaire“, 32, 93; und Suizid, 57, 58

Abhidhamma Piṭaka: 43, **44**, 46, **47**; Ursprung des, 44, 46, 47; Ablehnung des, 13, 42, 43, **44**, **48**, 98

Abhidhammatthasaṅgaha: 13

Abhivinaya Piṭaka: 44

Absichtlichkeit (siehe auch *cetanā*): **9**, **10**, 42, 70, 99

absolut: 2, 85, 91

absolute Wirklichkeit: 29

absoluter Nullpunkt: 63

abstraktes Denken: 45, 53

absurd (siehe auch Verzweiflung; Sinnlosigkeit): 35, **50**, 93

Achilles: 53

acht Ethikregeln: 93

Achtsamkeit (siehe auch Wissensklarheit; Reflexion): und Wissensklarheit, 4, 25, **27**; und konkretes Denken, 45; und Tod, 12, 33, 87; als Erinnerung, 67; und geistige Sammlung, 4, **27**; und Reflexion, 49; Satipaṭṭhāna Sutta, 4, **33**, **55**

*adhivacana*: 70

*akiñcaññāyatana*: 49

Alice im Wunderland: 17, 26

*aluhaṁ*: 65

Amerika: 41, **50**

Amöbenruhr: **7**, 11, **12**, 54, **56**

*anāgāmī*: 8, 55, **69**

Ānanda Thera: 47, 76, 87, 97

*ānāpānasati*: **12**, 19, 52, 55, 63; Übersetzung von, 90

Anāthapiṇḍika: 27

*anattā* (siehe auch Selbst): **8**, **9**, 28, 41, **51**, **64**

andere Menschen: 3, 12

anderen helfen: 7

*āneñja*: 72

Angst: **50**; vor dem Tod, etc., 22, 33, 50; und Humor, 93, 95, 97; vor der eigenen Torheit, 62; künftig zu fürchtende Dinge, 43, 44

Anhaftung: 53

*anicca*, *aniccatā*: mit *dukkha*, *anattā*, 4, 28, 29, 41, 51, 99; und das Ewige, 14, 99; und Flux, 28, 41, **51**, 64; das Vergängliche nutzen, 53; und Atomphysik, 9, 28; objektiv und subjektiv, 28, 51; Subtilität von **9**, 10, 29

*arahat*: und *avijjā*, 51, 72; und Bewusstsein, Geisteszustände, 2, 84; und Begehren, 6, 8, **9**, 76, 77; Existenz des, 67, 69, **72**, 88, 91; Erleben des, 6, 29, 41, **53**, 72, 85, **88**, 93, 95; und *jhāna*, 55; offizielle Anerkennung des, 78; und der *sekha*, 8, **10**, 25, 28, 55, **69**; und Selbst, 12, 28, 72, 76, 84, 88, 91; und Suizid, 11, 23, 25, 56

*ariya* (siehe auch Erreichungszustand, *sekha*): Einsicht des, 6, 7, **25**, **28**, **29**, 55, **99**; Stufen, **25**, 52, **55**, **71**; heutzutage möglich?, 25, **58**; und Suizid, 11, 23, 25, 56

*arūpa* (siehe auch *jhāna*): 42, 55, 72

Arzneien: 11, 19, 26; und Krankheit, 54

Ärzte: 3, 50

*asaṅkhata*: 84

*āsava*: 55, 69, 72

*asekha* (siehe auch *arahat*; *ariya*; Erreichungszustand; *sekha*): 10

Askese: 28

*asmimāna*: 2, 6, 72, 97

Asoka: 47

*asubha*: 11, **29**, 92

Atmen (siehe auch *ānāpānasati*): 19, 42

*attā ca loko ca*: 2

*attā hi attano n'atthi*: 93

*attā*: siehe Selbst

*attavādupādāna*: 9, 18

Atthasālinī: 44, 46

Audiberti: 64

Aufgaben: 17

Aufmerksamkeit: 4, 51

Auge des Dhamma: **1**, 10

Augustinus, Heiliger (*Bekenntnisse des*): 63

*avidyā*: 66

*avijjā*: **6**, **72**; und Existenzialismus, 2; und Mahāyāna, 29, 41, 51, **66**; Struktur von, 41, 51, 65, **72**, 99

BPS (Buddhist Publication Society): Kritik an, 97; *Wheel* Ausgaben erörtert, 2, 17, 24, 25, 28, 29, 54, 90

Babbler: 78

Bāhiya Dārucīriya: 97

Balfour (… *Frau Willett als Medium* …): **32**, 52, 54, 98, 99

Begehren (siehe auch *taṇhā*): 18, 74, 76, 77

Begierde: siehe Begehren

Berkeley, Bishop: 88

Beschreibung und Erklärung: 2

Bewegung: 4, 17, 51, 59; und Bewusstsein, unmittelbares Erleben, **18**, **49**; und Zenos Paradox, **53**

Bewusstsein (siehe auch *nāmarūpa*; *viññāṇa*): und Handlung, Absicht, 4, 42; und der *arahat*, 2, 51; vor Körper, 3; Aufhören von, 42; Existenzialistische Sicht, 2, 83; Hierarchie von, und Bewegung, Zeit, 2, 49, 53; erfordert ein Objekt, 28, 83

*bhāvanā* (siehe auch geistige Sammlung; *samādhi*; *samatha*): 12

*bhavataṇhā*: 33, **76**, 93, 95

*bhikkhu* (siehe auch *vinaya*): in Ceylon, 13, 25, 27, 28, 42, 79; und Entroben, 23; Leben des, 6, 7, 21, 28, 62; und offizielle Titel, 78; und Suizid, 21, **23**, 25, 29; und *vinaya*, 57, 93

Bilder: abstraktes und konkretes Denken, **45**, 97; und Konzepte, Ideen, 2, **21**, **45**, 62, 98; als Erinnerung, Negative, **18**, **21**; als Geistesobjekte, 28; und Russell, 41

Blackham (Six Existentialist Thinkers): 12, 18, 29

Bodhidharma: 54, 64

*bodhipakkhiyā dhammā*: 27

Borrow, George: 41

Bradley, F. H.: und *Notizen*, 52, 53, **54**; und Philosophie, 52, 53, **54**, 59, 64, 99; *Principles of Logic*, 7, 52, 53, 54, 64, 96, 99

*brahmacariya*: 87

*brahman*: 91

Briefe des Ehrw. Ñāṇavīra: Verbrennen der, 74, 75; als Kommentar, 28; Aufbewahren der, 28, 51

Bücher: als Medium, 27, 48; Bedeutung von, **30**; Arten von, **28**

*Buddha Jayanti*: 68

Buddha: Erwachen des, Erleben des, 51, 96, **99**; und *devas*, 46; und westliches Denken, 41, 54

Buddhaghosa Thera, Ehrw. (siehe auch Visuddhimagga): 44, 46, 47

Buddhalehre: ist schwierig, 3, 9, 58, 88, 97; und Komödie, Pathos 14, 93; Grundlegende Frage der, 9; und Gott, 6, 85; für Privilegierte 80; und westliches Denken, 14, 17, 29, 50, 53, 59, 63, 85, 93, 96

*Buddhismus kurz und bündig*: 97

Buddhismus und Buddhisten: 17, 28

Buddhist Publication Society: siehe BPS

Buddhist Society: 77

Buddhistische Orte: 83

Buddhistische Tradition: **17**; und Selbstzufriedenheit, 12, **13**, 25, 39, 41, 48, 58, **75**

Burma: 13, 28, 48, 78

Burns, Robert: 12

Burtt, E. A.: 54

Camus, Albert: **31**; zum Existenzialismus, 32; über Freunde, 32; über Suizid, Tod, 11; und Transzendenz, 85; *Exil und das Königreich*, 32; *Mythos Sisyphus*, 32, 66; *Noces (Hochzeiten)*, 32; *Die Pest*, 87; *Der Abtrünnige*, 31

*cetanā* (siehe auch Absichtlichkeit): 4, **9**, 18, 39, 42, 99

Ceylon: Buddhisten aus, 7, 21, **25**, 41; Tradition in, Nationalismus in, 13, 30, 48; Orte für Meditation, 28

Channa Thera, Ehrw.: 11, 23

Chiffre: 85

Chinesische Pilger: 46

Christentum: **6**; Erreichungszustände im, 78; und Europa, 31, 40, 50, 52, 75, 77, 87; und Ehrw. Ñāṇavīra, 98; und Paradox, **6**, 93

*citt'ekaggatā*: 29

*citta*, *cittasaṅkhāra*: 42, 90

*cittavīthi*: 2, 37, 43, **44**

*cogito ergo sum*: 41

Colombo: 12, 53, 56, 58

Connolly, Cyril: 38, 50, 62, 96; *Horizon*, 38; *The Unquiet Grave*, 85

Conze, Edward: 84
Coomaraswamy, Ananda: 63
copyright: 17, 28

Dahlke: 9, 10
Dasein (siehe auch Heidegger): 2, 53, 85, **97**
de Andrade: 53
Denken: 18, 21, 42, **45**, 48; aus einem Guss, 5
Deutschland: 41, 50, 62
*devas*: 29, 44, 46, 72; und andere unsichtbare Wesen, 24
Dhamma (siehe auch die Lehre des Buddha): als *atakkāvacara*, 72; als preislos, 15, 25; Broschüren zu, 3; und Essenz, 2; fundamentale Frage des, 9; moderne Herangehensweise an, 18, 59; und Philosophie, und Wissenschaft, 3, 51, 54, 64, 96
*dhammabhūta*: 96
*dhammānusārī*: 1, 52
*dhammanvaye ñāṇam*: 28
Dhammasaṅganī: 44
*dhammatā*: 93
Dinge (siehe auch *māyā*; Objekte): Existenz der, 8, **29**, **41**, **51**, 66, 74; Erleben der, 18, 21, 66, 88, 97, 99; oder Tatsachen, 17, **41**; allgemein und speziell, 59; und Geistesobjekte, 2, 21, **28**, 45, 51
Dirac, P. A. M. (*Quantum Mechanics)*: 3, 41, 59, 77
*diṭṭhipatta*: 1, 52, 55, 71
*diṭṭhupādāna*: 69
Dostojewskij: 12, 29
Drittes Konzil: 47
Drogen: 6, 11, 29, 39, 50
Drucken: 27, 48
*dukkaṭa*: 21, 56
*dukkha*: und Sucht, 6; und Flux, **28**, 41, **51**; Ehrw. Ñāṇamoli zu, 29; und Selbstsucht, 7; *saṅkhāradukkha*, 14, **99**; als Aufgabe und Wahrheit, 8, **17**; als tragikomisch, 96; ist die Lehre, 25, 51, 92
Dünkel: 76
Duns Scotus: 63

Eddington, Sir Arthur: 41

Edle Wahrheiten, Vier (siehe auch *dukkha*; Begehren): 6, 27, 28; als Dinge, nicht Fakten, **17**, 98

Edler Achtfacher Pfad: 6, 55

Ehe: 11, 36, 53

Eigentlichkeit: und Pflicht, 2, 18, 22, 92; Heidegger zu, 2, 12; und Humor, **93**, **95**, 97

Einheit im Unterschied: 53, 59, 64

Einsame Insel, Gleichnis: 48

Einstein: 7

Eleatiker: 53

Emotionen: Achtsamkeit auf, 4, 59; in Büchern, 28; und Suizid, 11; und Frauen, 74

Empfinden: 3

Encyclopædia Brittanica: 2, 9

Encyclopædia of Buddhism: 17

England: Buddhismus in, 41; und Frankreich, 41, 60; Philosophie in, 41, 54, 62, 83

Entroben: 11, **23**, 56, **57**

Ergreifen: siehe *upādāna*

Erkenne dich selbst: 12

Erklärung und Beschreibung: 2

Erleben in Klammern setzen: 12, 18, 24, 25

Erleben: 2, **18**, **25**, 42, 99

Erleuchtung: 83

Ernsthaftigkeit, Geist der: 93, 97

Ernte: 55

Erreichungszustand (siehe auch Erwachen): im Christentum, in Burma, **63**, 78, **99**; Hindernisse für, 4, 25; Stufen, **52**, **55**, 71; von Schwester Vajirā, **68**, **74**; als zu leicht 97

Erscheinung: 2, 41, 52

Erstes Konzil: 41, **47**

Erwachen (siehe auch Erreichungszustand): 83

Erziehung, moderne: 21, 59

ESP (siehe auch Balfour; *iddhi*, psychische Forschung): und Wissenschaft, 3; Geister, etc., 24

Essenz: 2

Ethik (siehe auch *sīla*): und Existenz Gottes, 31, 50; „Was sollte ich tun?“, 7, **17**, 50

Europa (siehe auch Ost/West): verzweifelnde Intellektuelle von, 38, 50, 80; und Gott, 31, 50, 52, 77, 87; und Geld, 79

Ewigkeit: 11, 14, 85, **93**, 99

Exil: 32, 86

Existenz (siehe auch Dasein; Schuld): Rechtfertigung der, 35, 38; Bedeutung der, 50, 70; Struktur der, 17

Existenzialismus: **2**, **41**, 97; wesentlicher Widerspruch des, 41, 93, 95, 97; und Buddhismus, 27, 33, 52, 96, **97**; phänomenologische Methode, 24, 41, 97; Standpunkt des, 2, 9, 29, 32, 35, 41, 51, 52, 53, 78, 83, 85, 97

Expositor, The: 46

falsche Ansicht: 12, 53, 91; von Gott und den Mystikern, 6, 29

Festhalten: siehe *upādāna*

Flamme, Gleichnis von der: 8

Flaubert: 62

Flux, universaler (siehe auch Veränderung): Doktrin vom, 28, **51**, **59**; und Mahāyāna, 41; Ablehnung des, 8, 28, 41, 51, 64, 83

Fragen: vier Arten von, 69; fundamentale, 9; Heideggers erste, 86; ignorante, 18; des Lebens, 30; gut gefasste, 42, 59

Frankreich: Buddhismus in, 41; und England, 41, 50, 60; Sprache von, 55

Frauen: 35, 36, 74, 76

Freiheit: 50

Freud: 2, 29, 67

Fundamentale Struktur: 16, 17, 18, 27, 28, 34, 39, 51, 52, 59, 64, 98

Fünf Dinge, die künftig zu fürchten sind: 43, 44

Gedächtnis: **18**, 21, **59**, 67

Gefühl (siehe auch *vedanā*): 7, für einen, der fühlt, 28; und Wissenschaft, 3

Gehirn: 3, 18, **29**

Geist: 24, 29

Geister: **24**

Geistesobjekte: siehe Objekte

geistige Gesundheit: 50

geistige Instabilität: 75

geistige Sammlung (siehe auch *bhāvanā*; *jhāna*; *mettā*; Achtsamkeit; *nimitta*; *samādhi*; *samatha*): und Erreichungszustand, 52, 55; und Tod, 12,

19, 92; und Drogen, Mystik, Zaehner, 19, **29**, **63**; beeinträchtigt, 7, 11, 20, 26, 54, 56, 63; und *paññā*, 52, 55, 63; und suizidale, erotische Gedanken, 19, 20, 23, 56; Arten der, 12, 29; und westliches Denken, **27**, 52, 97

Geld: 79

Gelehrte: 12, 13, 17, 30, 77

Geschenke: 15, 40

Gesetze des Denkens: 7, 41, 51, 64

gespaltene Persönlichkeit: 2

Gestaltpsychologie: 51

Gesundheit (siehe auch Amöbenruhr; Satyriasis): Effekt auf Meditation, 7, 11, 26, 54, 63; mental **50**; Ehrw. Ñāṇavīras, **11**, 12, 13, 19, 20, 21, 26, **39**, **54**, **56**, 60, 97

Glaubenszeuge: 28

Godhika Thera, Ehrw.: 23

Goethe: 12

Gott (siehe auch Christentum): **6**, **31**, **50**, **85**, **98**; und Ewigkeit, 6, 14, 28, 93; und das Böse, 31, 32, 93; und Existenzialisten, 29, 32, 35, 50, 85; und Hinduismus, 31, 91; Kierkegaards, 6, 14, 29, 93; Natur von, 6, 31, 32, 87; ein Heiliger ohne, 77, 87; und visionäre Erfahrung, 29, 85

Graves, Robert (*The White Goddess)*: 77

Grenier, Jean (*Absolu et Choix)*: **66**, **91**

Grimm, Georg: 63

Gurney (siehe auch Balfour): 32

*haiku*: 12

Handlung: siehe *kamma*

Hegel: 22, 52

Heidegger: erste Frage von, 86; Philosophie von, 2, 12, **50**, **93**, **96**; und Sartre, 50, 78, 96; und die Welt, 17, 97; *Sein und Zeit*, 82, 93, 96, 97

Heisenberg, Werner: 94

Heraklit: 53

Hermitage, Island: siehe Island Hermitage

Himmlisches Auge: 24, 72

Hīnayāna (siehe auch Theravāda): 46

Hindernis zur Befreiung: 4, 25

Hinduismus (siehe auch *māyā*): 29, 31, 91; und Buddhismus, 12, 41, 63, **66**, 86, 85

historische Methode: 12, 17

Hoffnung: 32, 35

Horner, I. B.: 63

Housman, A. E.: 32

Humor: und Angst, Furcht, **93**, **95**, **97**; und Buddhismus, 93, 96; Komödie und Pathos, 14, **93**, 96, **97**

Husserl, Edmund: 2, 12, 49

Huxley, Aldous: **29**; Meskalin und Sex, 29, 38, 67; über Religion, Mahāyāna, 29, 63, 67; über seltsame Geistesobjekte, 24, 29, 45; Talent von, 29; über geistige Instabilität, 75; *Brave New World*, 67; *Crome Yellow*, 34; *The Doors of Perception,* 29; *Insel*, 67; *Point Counter Point* 62; *Proper Studies*, 75; *Those Barren Leaves*, 87

Huxley, Thomas: 2, 12

*iddhi* Kräfte: 52, 63

Idealismus: **52**, 54

Ideen: 21, 45, 62, 93, 98

Identität, Gesetz der: siehe Gesetze des Denkens

imaginär und wirklich: **29**

*imasmiṁ sati* ...: 54

individuelle Verantwortung: **22**, 28

Induktion: 2, 18

Inferenz: 18

Instinkt: 4, 18, 21

Intellektuelle, der: 30

Intelligenz: 83

Intuition: 99

Irische Grammatik: 88

Island Hermitage: 28, 57, 68, 93

Japanischer Mönch, Verse: 12

Jātaka: 97

Jayatilleke (*Buddhist Theory of Knowledge*): 88

Jefferson, Sir Geoffrey („Anatomy of Consciousness"): 3, 28, 29

Jesus von Nazareth: 6

*jhāna* (siehe auch geistige Sammlung; *samādhi*; *samatha*): *arūpa*, *āneñja*, **42**, 55, 72; und Verwirklichung, 52, 55, 63; und Körper, Atem, 19, **42**; in den Suttas, 24, 71; und visionäres Erleben, **29**

Jouhandeau: 85

Joyce, James: 28; *Ulysses*, **28**, 62, 66, 92

Jung: 29

Kafka, Franz: und Schuld, 35; Interpretationen von, 30, 31, 32; *Das Schloss*, 31, 32, 35, 36; *Der Prozess*, 32, **35**, 36, 38

Kalanos: 28

Kalender: 89

Kāma Sūtra: 79

*kamma*: und abhängiges Entstehen, 2; ist absichtlich, 4, **9**; *-vipāka*, **72**, 82; Sīvaka Sutta, **72**, 82

*karuṇā*: 97

Kassapa Thera, Ehrw.: 1, 12, 74

Kataragama: 12

Kathā Vatthu: 47

Kautilya: 89

*kāyasaṅkhāra*: 42

*khandha*: siehe *pañc(upādān)akkhandhā*

Kierkegaard, Søren: **14**, **17**, **93**; über Künstler, Schreiben, 12, 17, 28, 39, 53, 88, 96; über Eigentlichkeit, Wahrheit, 2, 5, 22, 43, 93; über Ethik, 25; als Existenzialist, 2, 17, 78, 97; über Gott, Christentum, Ewigkeit, 6, 14, 29, 40; über Humor, 14, **93**; über positive und negative Denker, 12, 14, 18; über Fragen, 48; über Gelehrte, Objektivität, 2, **17**, 29, 44, 52, 53; *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift*, 2, 14, 17, 18, 22, 25, 29, 43, 44, 52, 53, 93; *Die Wiederholung*, 12

Kinder: 97

Kino: 59

Koestler, Arthur: 6

Kommentare: Kritik an, 2, 23, 25, 30, 46; und Tradition, **13**, 48, 72

Kommunikation: 48, 88, 98

Kommunismus: 22, 80

Komödie: siehe Humor

Konstante bei Transformation: 9, 41, 59

Konzepte, konkretes Denken: 45, 97

Körper (siehe auch *kāya*): und Meditation, 19, 33, 42, 89; Wissenschaft und Sartre zu, 3; Suttas zu, 3, 76

Körperertüchtigung: 57, 72

Krankheiten (siehe auch Amöbenruhr; Gesundheit; geistige Gesundheit; Satyriasis): 6, 26, 60

Kumbhakāra Jātaka: 97
Kunst: 45, 62, 96
*kuṭi*: 28, 58

Lachen: siehe Humor
Lächerlichkeit: 62
Langeweile: 12
Lebensspanne: 18
Lehrer: 97
Leiche: 29, 92
Leichenbeschauer: 11, 20, 100
Leiden: siehe *dukkha*
Leidenschaft: 74, 75, 77, 95
Leprakranker, Gleichnis: 6
Lessing, G. E.: 85
Libido: siehe Satyriasis; Sex
Liebe: als Ewigkeit, **85**; und Morbidität, 95; und Rechtfertigung, **36**
Lin Yutang: 53
Linguistik: 88, 98
Logik (siehe auch Bradley, Gesetze des Denkens; Stebbing): 2, 3, 18, 28; Vier Edle Wahrheiten als logischer Lehrsatz, **17**
Logischer Positivismus: 17, 59
Loyola, Ignatius: 6, **54**, 64

*magga*/*phala* (siehe auch Erreichungszustand): 52, 55
Mahā Bodhi: 41
Mahākaccāna Thera, Ehrw.: 44
Mahāyāna (siehe auch *māyā*): und *nibbāna*, 66, 84; Prajñāpāramitā, 51, 66; und Theravāda, **29**, **41**, 63, 66
*mano*: 90
*manoviññāṇa*: 28
Māra: 52
*maraṇasati*: 12
Marcel, Gabriel: 41, 53, 93, 97
Märtyrer: 28
Marx, Karl: 12, 22
Materie (siehe auch *nāmarūpa*): 3, 88

Mathematik: 18, 59; Regeln der, 64; und Ehrw. Ñāṇavīra, 63
Maugham, Robin: 89
*māyā* (siehe auch Dinge): 41, **66**, 85
Medical Mirror, The: 50
Meditation: siehe geistige Sammlung
Medium: siehe Balfour, Earl of
Meskalin: siehe Huxley, Aldous
Metaphysik: **52**, 59, 80
*mettā bhāvanā*: 12
Milindapañha: Kritik an, **13**, **40**; Doktrinen des, 8, 37, **40**; als Mahāyāna, 29
Mill, J. S.: 12
Mind (Journal): 83
Mittelalter: 63
Mittlere Weg, der: 64
Mucalinda Nāgarāja: 67
*mudhalali*: 93
Munthe, Axel (*The Story of San Michele*): 36, 87
Musik: 85
Muslime; Mohammedaner: 11, 63
Mystisches Erleben: und Huxley, Zaehner, Visionen, **29**, 63; und Gesetze des Denkens, Zen, 41, 52, 64; und *samādhi*, **29**, 52, **63**
Mythos: 98

*na ca so na ca añño*: 8, **37**
Nahrung: 76, 80, **88**
*nāmarūpa* (siehe auch Bewusstsein, *viññāṇa*): mit Bewusstsein, **18**, **49**, **71**; in *Notizen zu Dhamma*, 48
*ñāṇadassana*: 29
Ñāṇamoli Thera, Ehrw.: über Bewusstsein, 28; über Unbeständigkeit, Leid, 29; über Ehrw. Ñāṇavīra, 12; und Abgeschiedenheit, 58; *Mindfulness of Breathing*, 89, 90; *Path of Purification*, 44, 54; *Pathways of Buddhist Thought* 28; *Three Cardinal Discourses*, 29; *Satipaṭṭhāna Sutta*, 55
Ñāṇatiloka Mahāthera, Ehrw.: 28
Ñāṇavīra Thera, Ehrw. (siehe auch Amöbenruhr; Gesundheit; Notizen zu Dhamma; Satyriasis; Suizid): und die Künste, 58, 85; und Bücher, 28; Charakter von, 32, 38, 75; und Sprachen, 27, 55; Briefe von, **5**, 11, 25, 28, 38, 51, 54, 66; Meditationspraxis von, **1**, 63, 68; und Ehrw. Ñāṇamoli, 68; Meinungen anderer über, 12, 80, 89; Vergangenheit von, 11, **56**, 83, 89; und

Philosophie, Wissenschaft, 18, 49, 53, 63, 86; und Religion, 6, 52, **58**, 83, 98; Abgeschiedenheit von, 12, 21, 43, 58; zu Suttas, Kommentaren, 13, 30, 72, 97; Schreibstil von, 12, 38, 41, 54, 63; Schriften, **17**; *Sketch for a Proof of Rebirth*, 68; *Eine unscharfe Begegnung*, 94

Negatives im Erleben: 12, **18**, 21

Nettipakaraṇa: 44

Neurologie: 3, 97

*nevasaññānāsaññāyatanūpagā*: 72

*nibbāna* (siehe auch *nirvāṇa*): und Angst, 93; und *attā*, 63; und *avijjā*, **66**; und Veränderung, 59; und *jhāna*, 55, 63; und Libido, 11; und Mahāyāna, 66, 84; *(sa)upādisesānibbānadhātu*, 8, 69, 84; und Visuddhimagga, 79

Nichols, Beverley: 6, 7

Nicht-Existenz der Dinge: siehe Dinge; *māyā*

Niddesa: 44

Nietzsche, Friedrich: 11, 12, **50**, 52, 53, 56

Nikāya: 41

*nimitta*: 55, 57, 92

*nirodhasamāpatti*: 53

*nirvāṇa*: 29, **66**

Nobel-Preis: 78

Notizen zu Dhamma: und Suizid des Autors, 21, 26, 39; und Bradley, 52, 54; und die buddhistische Tradition, 13, 42, 65; Schwierigkeit der, 28, 54; Verbreitung der, 15, 36, 38, 77; wie zu benutzen, 16, 28, 80; und Briefe, 28; und Pāli, 77; Vorbereitung der, 16, **31**, 32, 37, 38, **48**, 77, 78, 96; provozieren Kritik, **13**, 42, 43, **48**, 78, 80, 81, 83, **98**; Veröffentlichung der, 13, 15, 26, 28, 56, 65, 77, 79, 83, 96; Reaktionen auf, **13**, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, **48**, 54, 62, 88, 96, 98; Gründe für das Schreiben, 13, 42, 54, 56, 78; Überarbeiten der, 39; und Reflexion, 27; Standpunkt der, **13**, 27, 28, **48**, 52, 65, 77, 80; Struktur der, **16**, 38, **41**

Numinoses Erleben: 85

Objekte (siehe auch Subjekt; Dinge): für *arahat*, 2; Körper als, 3; und Bild, 21, 45; unmittelbar gegenwärtig, 18, 45; wirklich und vorgestellt, **28**, 29, 45, 51; und Wissenschaft, Russell, 3, 97

Objektivität: siehe Subjektivität

Offizielle Titel: 78

Opium: 6

Oppenheimer, J. R.: 9

Ost/West (siehe auch Europa): und Bücher, 30, 44; und der gemeine Mann, 74, 75; und Meditation, 27, 52; Tradition oder Intellekt, **30**, 34, 48

Oxford Group: 7

Oxford University: 77

Pali Text Society: 48, 77

Pāli: und *Notizen zu Dhamma* 77; Übersetzung vom, 33

Palinurus: siehe Connolly

*pañc(upādān)akkhandhā* (siehe auch Gefühl; *nāmarūpa*; *saṅkhāra*; *saññā*; *upādāna*; *viññāṇa*): 8, **9**, **18**, 72, 88

*paññā*: 4, 24, 30, 52, 55, 63

*pārājika*: 21, 29

*paramattha sacca*: 41 ,51

*parinibbāna*: 48, 53

Parmenides: 41, 53

*paṭiccasamuppāda*: und *abhidhamma*, 44; und *arahat*, *sekha*, 69, 72; und Wiedergeburt, drei Leben, 2, 74, 80, 90; und *saṅkhāra*, 42; Verständnis von, 54, 64, 69, 90

*paṭigha*: 70

Paṭisambhidāmagga: 13, 44, 54

*paṭissati*: 22

Paṭṭhāna: 13, 42, 44

Peradeniya: 88, 98

Person: siehe *sakkāya*

Pflicht: 2, 18, 22, 92

Phänomenologie (siehe auch Existenzialismus): **2**, **24**, 51, **97**

*phassa*: 40, 69, 72

Philosophie (siehe auch Metaphysik): und die Buddhalehre, 53; und Meditation, 52; moderne westliche, 53, 62; und Poesie, 86; und Spekulation, 49, 59; und die Suttas, 53, 54

Physik (siehe auch Quantenphysik): 52

Pirivena Universitäten: 48

Poesie: 62, 86

Poincaré: 51

Politik: 80

Positive und negative Denker: 12, 14, 18

*poya*: 89

Prajñāpāramitā: 51, 66

Psychiatrie: 50

psychische Forschung: 32

Psychologie: 2, 6, 52

*puggala*: 9, 32, 71, 91

*puthujjana*: und *anicca*, 9, 10, 28, 29; und *ariya*, 10, 11, 18, 25, 72; Definition, **9**, 10; Erleben des, Selbst des, 8, 41, 69, 72, 88, **99**; und Heidegger, Sartre, 2, 93; und *sīla*, 65

Quantenphysik (siehe auch Dirac; Eddington; *Physik*): 3, 6, **9**, 41, 51, 59, 94

*randhagavesī*: 80

Rationalismus: 41

Raum: 18, 97

Realismus, naiver: 52

Reflexion (siehe auch Achtsamkeit, Wissensklarheit): und Bewusstsein, 2, **49**; und konkretes Denken, **45** und Existenz, 2, 17, 35; und unmittelbares Erleben, **12**, 18, 21, 25, **49**; und Wissen, **99**; in den Suttas, **4**, **27**

Religionen: 62, 83, 98

Religionsvergleich: 63

Revolte: 51, 75

Rhys Davids: 17

Richter: 22, 28

Richtige Ansicht: 6, 55, 69

Rimbaud: 79

*rūpa* (siehe auch Materie; *nāmarūpa*): 18, **70**, **71**

Russell, Bertrand: und Bradley, 52; Kritik an, 59; und Zenos Paradox, 51, **53**; *Mysticism and Logic*, 41, 53

*saḷāyatana*: 72

*sabbe dhammā anattā*: 9

*saddhā*: 27, 30, 50, 99; *-vimutta*, *sekha*, 52, 55, 71

Sakka: 29, 46

*sakkāyadiṭṭhi*: 6, 32, 72, 91

*samādhi* (siehe auch *bhāvanā*; geistige Sammlung): 27, 52, **55**, **63**, **65**, 92

*samatha*: 23, 97

*sampajañña*: siehe Achtsamkeit, Wissensklarheit, Reflexion

*saṁsāra*: **90**

*sañcetanā*: 42

*saṅghādisesa*: 56

*saṅkhāra*: 9, 25, **42**, 90, 96

*saññā*: von *anicca*, 9, 10, 28; Aufhören von, 42, 72; mit Bewusstsein, 3, 18

Sanskrit: 41, 82

Sappadāsa Thera, Ehrw.: 23, 56

Sāriputta Thera, Ehrw.: 24, 44

Sartre, J.-P.: 12, 22, 41, 78, 80, 96; über Amerikaner, 50; über Glauben der Unaufrichtigkeit, 93; über den Körper und Bewusstsein, 2, 3, 83; über Veränderung, 51; und Liebe, 36; und andere Menschen, 18, 52; und Transzendenz, 85; sein Kellner, 18, 22; über die Welt, **97**; *Das Sein und das Nichts*, 2, 3, 36, 52, 83, 97; „Brot vor Büchern“, 80; Vorstellung, 2

*sati*: siehe Achtsamkeit, Wissensklarheit, Reflexion

Satyriasis (siehe auch Gesundheit): 11, 19, 21, 23, 54, 56, 57, 60

Schach: leidenschaftliches, 18

Schestow, Leo: 12

Schlangen: 28

Schmerz: **3**, 87, 92, 95

Schreiben: 11, 96; um Ideen zu klären, 5

Schriftsteller (siehe auch Kunst; Bücher): Arten von, 28; und Ehrw. Ñāṇavīra, 89

Schuld: 35, 97

Schweitzer, Albert: 7, 17

Seele (siehe auch Selbst): 99

Sehsinn: 18, 51

*sekha* (siehe auch *ariya*): und *arahat*, 10, 69, 72, 99; Erleben des, **25**, 41, 65, 95, 99; Hindernisse für, 4, 25; Arten von, **52**; Stufen von, **25**, 52, **55**, 71

Selbst (siehe auch *anattā*; Subjekt): und *avijjā*, 72; *attā* und *puggala*, 9, 32; Zweideutigkeit des Wortes, 28; als das Ewige, als Gott, 14, 63, **85**; und Schuld, 97; als Widerspruch, **12**, 14, **41**, 93; Erleben des, **9**, 12, 18, 85, 97, 99; und Flux, 51, 28

Selbst-Identität der Dinge, des Subjekts: **8**, 9, 14, **28**, 41, **51**, 64

Selbsterfahrung: **12**, 18

Selbstkorrektur: 4

Selbstlosigkeit, absolute: 7

Selbstsucht: 7

Sex (siehe auch Satyriasis): 51, 67; und Ewigkeit, **11**, **85**; Faszination des, 57; Überwinden des, 6, 87; und Zurückhaltung, 57, **87**; und Sinnlichkeit, Libido, **11**, 67, 79

Siam: 48

*sīl-poya*: 89

*sīla*: 4, 50, 93; und *sotāpanna*, 25, 65

Sinne: 18, 51, 72, 97

Sinnlichkeit: 6, 66, 67

Sinnlosigkeit (siehe auch absurd; Verzweiflung): 92, 96

Sittlichkeit: siehe *sīla*; Ethik

Śiva: 29

Smith, Sydney: 12

Society for Psychical Research: siehe psychische Forschung

Soma Thera, Ehrw.: 79

Soṇā Therī, Ehrw.: 72

Sorge: 50, 93

*sotāpanna*, *sotāpatti*: und *aniccatā*, 9, 10; Erreichen von, 4, 52, 54, **55**, 99; Erleben von, 7, 12, **25**, 99; in Ceylon, **25**

Sozialismus: 11, 80

Spekulation: 49, 59

Spiel: 93

Stabilität, geistige: 75

Stebbing, L. S. (*Modern Intro to Logic*): **2**, 64

Stendhal: 98

Stolz: 97

Subjekt (siehe auch Objekt; Selbst): und Objekt, 2, 8, **9**, 14, **28**, 41, 52, 64, **72**, **99**

Subjektivität/Objektivität: 12, **17**, **28**, 48, 51, 97

Substanz: 18, 59

Süchte: **6**

Suizid: nicht empfohlen, 11, 20, 29, 34; und *ariyapuggala*, 11, 23, 25, 57; für *bhikkhu*, 11, 21, 23, 29, 58; und Ehrw. Channa Thera, 11, 23; und Leichenbeschauer, 20, **100**; oder Entroben, 23, 57; Existenzialisten zu, 11, 12, 56; und schlechte Gesundheit, 11, 12, 19, 26, 57, 58; und Morbidität, 58; Planung von, 11, 12, 20; Reaktionen auf, 23, 26, 56, 58, 60; Gründe für das Leben, 11, 21, 25, 39, 78; Reflektion über, **11**, 12, 20, 28, **57**, 60; und Gesellschaft, 11, 60; in den Suttas, 23, 25, 57

Syllogismus: 28

Tadel: 98

*takka*: 72

*taṇhā* (siehe auch Begehren): 76, 96

*tantra*: 67

Tathāgata: 67

Tatsachen: 2, 17, 98

Teleologie: 72

Texte, Pāli: wie zu verwenden, **1**, 72, 80, **82**, 97; intelligentes Herangehen an, 30, 53; und Mahāyāna, 41, 66; Ursprung der, 47; und Philosophie, 53, 54, 63; welche zu akzeptieren sind, **1**, 13, 44, 48

Theravāda: 29, 41, 63

*ṭhitassa aññathattaṁ*: 9, 51, 53, 59

Tod: Berichte, 50, 87; und Existenzialisten, 12, 35, 87, 93; „Ihres Sohnes“, **28**; Angst vor und Achtsamkeit auf, 12, **33**, 50, 87; als endgültig, 38

Tragische, das: 93, 95

Transzendenz: 2, 85

Träume: 4

Trockenheit, Dürre: 81, 90

Übersetzungen: **33**, 56

Übersichtstafeln erstellen: 71 ,72

*uddhacca-kukkucca*: 74

Unaufrichtigkeit, Glaube der: 2, 22

Unbeständigkeit: siehe *anicca*

unendlich: 93

Universale, das: im Erleben, 96; Ordnung, 3

Unmittelbarkeit: **12**, 18, **25**, 99

Unschuld: 35

Unterbewusstsein: 3, 4; von Freud, 2, 29

*upādāna*: **8**, **9**, **69**, 72

*upādisesa*: **8**, 69

Upāli Thera, Ehrw.: 47

*upāsaka*: 29, 67

*upekkhā*: 53

Uposatha: 89

Urteil: 99

*vacīsaṅkhāra*: 42

Vajrayāna: 41, 63, 67

*vandanā*: 74

Vassāna: 44

*vedanā*: siehe Gefühl

Verallgemeinerung/Spezifizierung: 59

Veränderung (siehe auch *anicca*, Flux): **51**, **59**; und Mahāyāna, 41; Struktur von, 51, 59, 64; in den Suttas, 59

Verhungern: 11, 80

Verstand aufgeben: 6, 54, 64

Vertrauen: **6**, 27, 50, 85

Verzweiflung (siehe auch absurd, Sinnlosigkeit): **38**, **50**, 85

Vibhaṅga: 13, 44, 54

Vier Edle Wahrheiten: siehe Edle Wahrheiten

Vietnamesischer Mönch: 28, 29

Vinaya Piṭaka (siehe auch *dukkaṭa*; *pārājika*; *saṅghādisesa*): Regeln des, 21, 29, 56, 57, 58, 88; Texte des, 1, 13, 44, 46, 47

*viññāṇa* (siehe auch Bewusstsein; *nāmarūpa*): und *citta*, *mano*, 90; mit *nāmarūpa*, **18**, **49**, 71; und *vedanā*, *saññā*, 3, 18

*viññāṇaṁ anidassanaṁ*: 84

*viññāṇañcāyatana*: 49

*vipassanā*: 55

visionäre Meditation: siehe mystische Erfahrung

Visuddhimagga (siehe auch Weg zur Reinheit, Der): 13, 44, 63, 79, 90, 92

Vitamine: 26

Vorstellung: 2, 28, 29, 45, 59, 93

Wahrheit (siehe auch Edle Wahrheit): 53, 83, 98

Was bin ich? 12, 18

Was sollte ich tun? 7, 17, 50

Was tue ich? 4

Weg zur Reinheit, Der (siehe auch Visuddhimagga): 44, 92

Weisheit: 12, 24

Welt, die: 66, 88, 93; existenzialistische Sicht der, 2, 12, **85**, **97**; der Wissenschaft, 63

Widerspruch, der existenzielle: 41, 93, 95, 97

Wiedergeburt: und *anāgāmī*, 69; und Buddhismus, 2, 37, 72, 98; Schriftsteller zu, 67; logische Gründe für, 2, 98; als Mythos, 98; und Sozialismus, 80; und Frau Willet, 32, 98; Der Beweis für Wiedergeburt, **2**

Wiederholung: 12, 24

Wille: 42

Willett, Mrs: siehe Balfour, Earl of

Wirklichkeit: 28, 29, 41, 52, 83

Wissen: 99

Wissenschaft: Annahmen der, 2, **3**, 41, **51**, 52, 59, 63; und die Buddhalehre, 3, 28, 51, 85; und Bewusstsein, **3**, 52, 63; und Erziehung, 21, 59; und Humor, 97; und das Paranormale, 3; und der Wissenschaftler, 3, 63

Wissensklarheit (siehe auch Achtsamkeit, Reflexion): 4, 18, 21, 25

Wittgenstein, Ludwig (*Logisch-philosophische Abhandlung*): 17, 52

Witze: 93, 97

Wohlergehen anderer: 7

Wünschen: 11, 77

*yoga*: 52

*yoniso manasikāra*: 59

Younghusband, Sir Francis: 31

Zaehner, R. C.: **63**, 77

Zeit: 49, **51**, **53**, 59, 63

Zen: 41, 63, 64, 93

Zenos Paradox: 51, 53

Zeugnisse: 17

Zigaretten: 6

Zweck: 70

zwei Dinge zugleich tun: 4

# *Index II*
# *Verzeichnis der Suttazitate*

Diese Liste enthält auch die Zitate in den *Notizen zu Dhamma.*

| | |
|---|---|
| *b* | Brief (*mit Nummer*) |
| *np* | Eine Notiz zu Paṭiccasamuppāda (*mit Nummer des §*) |
| *ps* | Paramattha Sacca (*mit Nummer des §*) |
| *zt* | Zusätzliche Texte (*mit Nummer*) |

*Nachgestellte Großbuchstaben*: Anmerkung;
*Vorwort* und *Kürzere Notizen* sind ausgeschrieben.

| | |
|---|---|
| *Sn.* | Sutta Nipāta |
| *Dh.* | Dhammapada |
| *Ud.* | Udāna |
| *Iti.* | Itivuttaka |
| *Thag.* | Theragāthā |
| *Thig.* | Therigāthā |
| *J.* | Jātaka |

### Vinaya

| | | |
|---|---|---|
| Mahāvagga I,23 | <I,40> | np23 |

### Dīgha Nikāya

| | | |
|---|---|---|
| 8 | <I,165> | b1 |
| 9 | <I,185> | ps2, saññā |
| 11 | <I,223> | np22 |
| 15 | <II,62f> | zt9 |
| 15 | <II,66f> | dhammaC |
| 16 | <II,156f> | saṅkhāra |
| 17 | <II,199> | saṅkhāra |
| 22 | <II,290> | b55 |
| 22 | <II,305ff> | np25+N |
| 22 | <II,307> | b11A, b77 |
| 33 | <III,211> | b88 |

### Majjhima Nikāya

| | | |
|---|---|---|
| 1 | <I,1ff> | mamaA |
| 2 | <I,8> | vorwort, np25, ps2 |
| 9 | <I,46> | kamma |
| 9 | <I,53> | zt1 |

| | | |
|---|---|---|
| 9 | <I,54> | np25 |
| 10 | <I,55> | b55 |
| 10 | <I,57f> | b33 |
| 22 | <I,135> | kamma |
| 22 | <I,138> | ps4 |
| 22 | <I,140> | b51C, b7, b92 |
| 26 | <I,167> | b51 |
| 27 | <I,175f> | b17 |
| 28 | <I,190f> | zt10 |
| 28 | <I,191> | paṭiccasamuppādaA |
| 35 | <I,228> | zt5 |
| 38 | <I,262ff> | np1 |
| 38 | <I,265> | paṭiccasamuppāda, b80 |
| 43 | <I,293> | zt15 |
| 44 | <I,299> | ps3 |
| 44 | <I,301> | np5 |
| 49 | <I,329> | npJ |
| 64 | <I,435> | viññāṇaC |
| 75 | <I,500> | rūpa |
| 75 | <I,511> | ps4 |
| 79 | <II,32> | np1 |
| 96 | <II,181> | kammaA |
| 102 | <II,232> | nibbāna |
| 102 | <II,234> | vorwortH |
| 109 | <III,19> | nāma |
| 138 | <III,227f> | zt17, b93 |
| 141 | <III,250> | b11 |
| 143 | <III,259f> | zt16 |
| 144 | <III,266> | kammaB |
| 148 | <III,284> | mama |


### Saṁyutta Nikāya


| | | |
|---|---|---|
| Devatā 25 | <I,14> | zt14 |
| Kosala 3 | <I,71> | np10 |
| Bhikkhunī 10 | <I,135> | ps1 |
| Nidāna 2 | <II,4> | np5 |
| Nidāna 15 | <II,17> | ps6 |
| Nidāna 19 | <II,24> | nāma |
| Nidāna 25 | <II,38> | np3 |
| Nidāna 32 | <II,53> | np8 |
| Nidāna 51 | <II,82> | np15 |
| Nidāna 65 | <II,104> | np17 |
| Nidāna 67 | <II, 112ff> | np17 |

| | | |
|---|---|---|
| Khandha 38 | <III,38> | anicca |
| Khandha 43 | <III,43> | b95 |
| Khandha 47 | <III,46> | dhammaC, zt4 |
| Khandha 56 | <III,60> | zt3 |
| Khandha 59 | <III,66> | zt7 |
| Khandha 79 | <III,86f> | zt6, b88 |
| Khandha 81 | <III,96f> | b3 |
| Khandha 83 | <III,105> | ps3 |
| Saḷāyat. 80 | <IV,50> | npK |
| Saḷāyat. 93 | <IV,68> | np5 |
| Saḷāyat. 107 | <IV,87> | b97 |
| Saḷāyat. 116 | <IV,95> | mano, b97 |
| Saḷāyat. 127 | <IV,111> | b3 |
| Saḷāyat. 188 | <IV,192> | rūpa |
| Saḷāyat. 191 | <IV,164> | attāC, phassaD |
| Vedanā 7 | <IV,211> | manoA, b4 |
| Vedanā 9 | <IV,214> | np17 |
| Vedanā 11 | <IV,216> | nibbāna, b99 |
| Vedanā 21 | <IV,229ff> | b72 |
| Gāmini 11 | <IV, 328> | na ca so |
| Asaṅkhata 2 | <IV,359> | nibbāna |
| Asaṅkhata 34 | <IV,371> | nibbāna |
| Avyākata 1 | <IV,379> | np22 |
| Avyākata 2 | <IV,384> | psA, b72 |
| Avyākata 10 | <IV,371> | vorwortG |
| Indriya 18 | <V,202> | zt11 |
| Indriya 50 | <V,225> | manoA |
| Indriya 53 | <V,230> | vorwortK |
| Sacca 11 | <V,423> | b10 |


### Aṅguttara Nikāya


| | | |
|---|---|---|
| I,27 | <I,30ff> | b6 |
| II,11 | <I,52> | bala |
| II,126-127 | <I,87> | vorwort |
| III,107f | <I,263> | kamma |
| III,111 | <I,266> | b34 |
| IV,41 | <II,45> | b4 |
| IV,77 | <II,80> | zt8 |
| IV,159 | <II,144> | b76 |
| VI,29 | <III,325> | b4 |
| VI,63 | <III,411> | b66 |
| VI,63 | <III,413,415> | kamma, zt2 |
| IX,33 | <IV,414> | nibbāna |

| | | |
|---|---|---|
| X,1 | <V,1f> | b65 |
| X,7 | <V,9> | nibbāna |
| X,61 | <V,113ff> | npM, b65 |


### Khuddaka Nikāya


| | | |
|---|---|---|
| Sn. 55 | | b1 |
| Sn. 651-653 | | kamma |
| Sn. 751 | | b72 |
| Dh. 62 | | nibbānaA, b93 |
| Dh. 166 | | b7 |
| Dh. 227-228 | | b98 |
| Dh. 277-279 | | np12 |
| Ud. 10 | <8> | b97 |
| Ud. 14 | <12> | np22, phassaD |
| Ud. 18 | <17> | b34 |
| Ud. 22 | <20> | b87 |
| Ud. 31 | <37> | manoB |
| Ud. 34 | <48> | b24 |
| Ud. 73 | <80> | nibbāna |
| Iti. 44 | <38> | zt12 |
| Thag. 120 | | b8 |
| Thag. 407 | | b23 |
| Thag. 606-607 | | npB |
| Thag. 715-716 | | zt13 |
| Thig. 106 | | b72 |
| J. 408 | | b97** |

# *Index III*
# *Themenverzeichnis der Briefe*

**Abkürzungen**:

| | |
|---|---|
| Col. Thera | Colombo Thera (Ehrw. Kheminda) |
| Dr. de Silva | Dr. M.R. de Silva |
| Fr. Quittner | Frau Irene Quittner |
| Herr Brady | Herr Robert Kilian Brady |
| Herr Dias | Herr N.Q. Dias |
| Herr Pereira | Herr Ananda Pereira |
| Leichenbes. | Leichenbeschauer (coroner) |
| Samaratunga | Honorable Lionel Samaratunga |
| Sr. Vajirā | Schwester Vajirā (Hanna Wolf) |
| Wettimuny | Herr Ramsay G. de Silva Wettimuny |
| Wijerama | Herr Wijerama |
| **B** | Briefnummer |
| **L** | Letter (Briefnummer in *CtP*) |

### Kap.1: Der Suchende (1920 bis 1959)

Manuskriptauszüge u.a. Zeitdokumente von Stephen Batchelor, Dr. Hellmuth Hecker, Dr. Kingsley Heendeniya, Forrest Williams u.a. …

### Kap.2: Vor Erscheinen der *Notizen zu Dhamma* (1959 bis 1963)

| B | L | Datum | Empfänger | Thema |
|---|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 27.06.1959 | Testament | Verkündung des Stromeintritts |
| 2 | 9 | 05.09.1961 | Dr. de Silva | Erklärt der Buddha Wiedergeburt? |
| 3 | 12 | 26.03.1962 | Dr. de Silva | Ist Bewusstsein physiologisch erklärbar? |
| 4 | 2 | 27.03.1962 | Herr Dias | Wissensklarheit und Handlung, Absicht vs. Vorsatz |
| 5 | 35 | 12.05.1962 | Wettimuny | Persönliche Wahrheit muss konsistent sein. |
| 6 | 13 | 25.05.1962 | Dr. de Silva | Wie heilt Glauben von Sucht? Was sagt der Buddha? |
| 7 | 14 | 06.06.1962 | Dr. de Silva | Was ist selbstloses Handeln? |
| 8 | 36 | 29.06.1962 | Wettimuny | Ist *anattā* die Leugnung von Identität? |
| 9 | 37 | 08.07.1962 | Wettimuny | Der Unterschied zwischen Absicht und Anhaften |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 10 | 38 | 18.07.1962 | Wettimuny | Die Weltsicht des Weltlings und des Edlen |
| 11 | 20 | 21.12.1962 | Dr. de Silva | Ist das Leben lebenswert? |
| 12 | 22 | 15.01.1963 | Dr. de Silva | Wie hilft Todesbetrachtung zu eigentlichem Dasein? |
| 13 | 39 | 03.03.1963 | Samaratunga | Wer wird an den Notizen Anstoß nehmen? |
| 14 | 27 | 07.03.1963 | Dr. de Silva | Was ist tragikomisch an *dukkha*? |
| 15 | 40 | 08.03.1963 | Samaratunga | Verbreitung der *Notizen* |
| 16 | 41 | 09.03.1963 | Samaratunga | Ist ein Index erforderlich? |
| 17 | 42 | 22.03.1963 | Samaratunga | Sind die 4 Edlen Wahrheiten Dinge oder Fakten? |
| 18 | 44 | 11.04.1963 | Samaratunga | Ist Erleben in mir oder bin ich im Erleben? |
| 19 | 29 | 22.04.1963 | Dr. de Silva | Der Unterschied zwischen *jhāna* und Barbituraten? |
| 20 | 30 | 25.04.1963 | Dr. de Silva | Was ist der beste Zeitpunkt für Selbstmord? |
| 21 | 45 | 28.04.1963 | Samaratunga | Was bedeutet es, in einer Situation zu sein? |
| 22 | 46 | 02.05.1963 | Samaratunga | Individuelle Verantwortung |
| 23 | 47 | 04.05.1963 | Samaratunga | Suizid in den Suttas |
| 24 | 48 | 15.05.1963 | Samaratunga | Welchen Wert hat besonderes meditatives Erleben? |
| 25 | 50 | 19.05.1963 | Samaratunga | Kann ein Stromeingetretener die Ethikregeln brechen? |
| 26 | 31 | 09.06.1963 | Dr. de Silva | Welche Wirkung haben die unbekannten Vitamine? |
| 27 | 52 | 11.06.1963 | Samaratunga | Ist das Thema „Reflexion“ in den Suttas zu finden? |
| 28 | 53 | 22.06.1963 | Samaratunga | Reicht es aus, objektive Vergänglichkeit zu sehen? |
| 29 | 56 | 06.07.1963 | Samaratunga | Gibt es eine Wirklichkeit hinter den Erscheinungen? |
| 30 | 60 | 02.08.1963 | Samaratunga | Weisheit und Vertrauen – ein Gegensatz? |
| 31 | 61 | 20.08.1963 | Samaratunga | Ist Gott gut? |
| 32 | 62 | 25.08.1963 | Samaratunga | Ist Existenz berechtigt? |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 33 | 64 | 07.09.1963 | Samaratunga | Was ist die Natur von Furcht? |
| 34 | 67 | 28.09.1963 | Samaratunga | Ist Wissenschaftsglauben mit Dhamma vereinbar? |
| 35 | 68 | 03.11.1963 | Samaratunga | Kafkas *Prozess* |


### Kap.3: Reaktionen auf die *Notizen zu Dhamma* (1963 bis 1964)


| B | L | Datum | Empfänger | Thema |
|---|---|---|---|---|
| 36 | 69 | 06.11.1963 | Samaratunga | Lindert Zweierbeziehung das existenzielle Dilemma? |
| 37 | 70 | 14.11.1963 | Samaratunga | Sind die *Notizen* ein Katechismus? |
| 38 | 71 | 18.11.1963 | Samaratunga | Was bedeutet Verzweiflung wirklich? |
| 39 | 32 | 23.11.1963 | Dr. de Silva | Reaktionen auf die *Notizen zu Dhamma* |
| 40 | 72 | 24.11.1963 | Samaratunga | „Kontakt“ – oft missverstanden |
| 41 | 75 | 15.12.1963 | Samaratunga | Wirkliche Wirklichkeit oder alles nur Illusion? |
| 42 | 76 | 17.12.1963 | Samaratunga | Ist *saṅkhārā* identisch mit *cetanā*? |
| 43 | 78 | 24.12.1963 | Samaratunga | Isolation durch Abweichen von offizieller Auslegung |
| 44 | 79 | 29.12.1963 | Samaratunga | Geistmoment-Theorie: erst heute in Frage gestellt? |
| 45 | 81 | 01.01.1964 | Samaratunga | Konzepte und Achtsamkeit |
| 46 | 82 | 03.01.1964 | Samaratunga | Ist Abhidhamma die Lehre des Buddha? |
| 47 | 83 | 04.01.1964 | Samaratunga | Rechtfertigung des Abhidhamma |
| 48 | 3 | 11.01.1964 | Fr. Quittner | Ablehnung des Abhidhamma Piṭaka zu rechtfertigen? |
| 49 | 86 | 25.01.1964 | Samaratunga | Kann man Bewusstsein beobachten? |
| 50 | 33 | 13.02.1964 | Dr. de Silva | Sinn des Lebens? Gibt es eine Antwort? |
| 51 | 6 | 04.03.1964 | Wijerama | Was ist falsch an der Vorstellung „Alles ist im Fluss“? |
| 52 | 89 | 15.03.1964 | Samaratunga | Lohnt es sich, Irrlehren zu kennen? |
| 53 | 91 | 04.04.1964 | Samaratunga | Metaphysik und *ariyasāvaka* |
| 54 | 4 | 12.04.1964 | Fr. Quittner | Verhältnis Dhamma – Philosophie |
| 55 | 92 | 24.04.1964 | Samaratunga | Wie viel *samādhi* ist nötig? |
| 56 | 93a | 20.04.1964 | Col. Thera | Gesundheitsreport |
| 57 | 117 | 29.04.1964 | Herr Pereira | Kritik an Einmischung |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 58 | 94 | 01.05.1964 | Samaratunga | Was kann an Dhammapraxis skandalös sein? |
| 59 | 8 | 02.05.1964 | Wijerama | Struktur von Veränderung: Was sagt der Buddha ? |
| 60 | 118 | 04.05.1964 | Herr Pereira | Versöhnung |
| 61 | 124 | 06.05.1964 | Herr Brady | Eröffnungszeremonie |
| 62 | 96 | 19.05.1964 | Samaratunga | Was haben ein Künstler und ein Bhikkhu gemein? |
| 63 | 126 | 26.05.1964 | Herr Brady | Ist die Buddhalehre mystisch? |
| 64 | 5 | 12.07.1964 | Fr. Quittner | Bedeutet *anattā* Verneinung von Identität? |
| 65 | 97 | 24.07.1964 | Samaratunga | Die Katze ist aus dem Sack. |
| 66 | 130 | 02.08.1964 | Herr Brady | Ist die Vielfalt der Welt nur Illusion? |
| 67 | 98 | 06.08.1964 | Samaratunga | Buddhaschaft in der *yoni* |

### Kap.4: Schwester Vajirā (1961/62 und 1964)

Auszüge aus Manuskripten von Dr. Hellmuth Hecker und Briefen von Schwester Vajirā.

| B | L | Datum | Empfänger | Thema |
|---|---|---|---|---|
| 68 | 99 | 15.08.1964 | Samaratunga | Die Vorgeschichte zu Schwester Vajirā |
| 69 | 146 | 21.11.1961 | Sr. Vajirā | Ist *paṭiccasamuppāda* ein universales Gesetz? |
| 70 | 147 | 22.11.1961 | Sr. Vajirā | Betrachtungen zu *nāmarūpa* |
| 71 | 148 | 27.12.1961 | Sr. Vajirā | Eigene Erfahrung und Führung durch den Buddha |
| 72 | 149 | 10.01.1962 | Sr. Vajirā | Signifikanz ohne Aneignung – der *arahat* |
| 73 | 149a | 29.01.1962 | Sr. Vajirā | Ermahnung |
| 74 | 100 | 24.08.1964 | Samaratunga | Ist psychische Stabilität besser als Leidenschaft? |
| 75 | 101 | 30.08.1964 | Samaratunga | Unterscheiden sich Asiaten und Westler in Stabilität? |
| 76 | 102 | 31.08.1964 | Samaratunga | Begehren nach Begehrensende |

**Kap.5: Das letzte Jahr (1964 bis 1965)**

| B | L | Datum | Empfänger | Thema |
|---|---|---|---|---|
| 77 | 131 | 20.09.1964 | Herr Brady | Sind Wünsche notwendigerweise Begierde? |
| 78 | 104 | 03.11.1964 | Samaratunga | Was ist von Titeln für Mönche zu halten? |
| 79 | 133 | 19.11.1964 | Herr Brady | Ist Buddhismus veraltet? |
| 80 | 105 | 23.11.1964 | Samaratunga | Ist Dhamma nur für Privilegierte? |
| 81 | 106 | 30.11.1964 | Samaratunga | Wie erreicht man einen selbstzufriedenen Kritiker? |
| 82 | 107 | 29.11.1964 | Samaratunga | Wie erschließt man die Botschaft der Suttas? |
| 83 | 134 | 03.12.1964 | Herr Brady | Bewusstsein-an-sich gibt es nicht. |
| 84 | 107a | 08.12.1964 | Herr G | Nichtcharakterisierendes Bewusstsein |
| 85 | 135 | 08.12.1964 | Herr Brady | Gotteserfahrung als Beweis für das Transzendente? |
| 86 | 136 | 25.12.1964 | Herr Brady | Warum ist etwas und nicht nichts? |
| 87 | 109 | 30.12.1964 | Samaratunga | Tod und Sex |
| 88 | 137 | 01.01.1965 | Herr Brady | Dhamma und Sprachgebrauch |
| 89 | 110 | 10.01.1965 | Samaratunga | Rätselhafter Mondkalender |
| 90 | 111 | 21.01.1965 | Samaratunga | *saṁsara* |
| 91 | 139 | 07.02.1965 | Herr Brady | Gott als Person und Prinzip |
| 92 | 114 | 07.04.1965 | Samaratunga | Leichenfeldbetrachtung |
| 93 | 119 | 18.05.1965 | Herr Pereira | Warum lachen wir? |
| 94 | 142 | 18.05.1965 | Herr Brady | Eine unscharfe Begegnung |
| 95 | 120 | 24.05.1965 | Herr Pereira | Das tragikomische Dasein |
| 96 | 116 | 29.05.1965 | Samaratunga | Unterschied zwischen Buddha und Philosophen |
| 97 | 121 | 02.06.1965 | Herr Pereira | Existenzialismus als Zugang zum Dhamma? |
| 98 | 144 | 26.06.1965 | Herr Brady | Dhamma ist keine Religion im Sinne eines Mythos |
| 99 | 145 | 02.07.1965 | Herr Brady | Sieht der Weltling *dukkha*? |
| 100 | 150 | 05.07.1965 | Leichenbes. | Abschied |

**Kap 6: Ñāṇavīras Tod & die Geschichte seines Werkes (1965 bis heute)**

Mit Texten des Ehrwürdigen Bhikkhu Ñāṇasumana, Sāmaṇera Vinayadhara (später Bhikkhu Ñāṇasuci, noch später Sāmaṇera Bodhesako), Bhikkhu Bodhi, Bhikkhu Gavesako, Stephen Batchelor, Robert Brady, Dr. Kingsley Heendeniya, Robin Maugham, Prof. Forrest Williams u.a. …

## Anumodana

Diese Auflage konnte durch großzügige Spenden aus dem Kreis der Unterstützer des Klosters Muttodaya zur freien Verteilung produziert werden, als Geschenk des Dhamma, das bekanntlich alle anderen Geschenke übertrifft.

Sādhu, sādhu, sādhu!

„Die *Notizen zu Dhamma* versuchen, eine intellektuelle Grundlage für das Verständnis der Suttas zu schaffen, ohne dabei *saddhā,* Vertrauen, preiszugeben. Sie wurden zu dem Zweck geschrieben, eine ganze Menge toter Materie wegzuräumen, die die Suttas erstickt."

*Ñāṇavīra Thera*
(Autor der *Notizen zu Dhamma*, 1963)

„Ñāṇavīras Einzigartigkeit liegt darin, dass er Dhamma mit Vertrauen aus tiefstem Herzen umarmt hat, danach getrachtet hat, mit Vernunft viel von der Verwirrung zu klären, die mit dessen orthodoxer Interpretation einhergeht."

*Stephen Batchelor*
(Bewunderer der *Notizen zu Dhamma*, 2005)

„Ich denke, die Interpretation des Ehrwürdigen Ñāṇavīra liefert einen interessanten und intellektuell stimulierenden Versuch, eine Deutung beizusteuern, die im Sinne zeitgenössischer existenzieller und agnostischer Bezugssysteme des Denkens sinnvoll und ansprechend ist."

*Bhikkhu Bodhi*
(Kritiker der *Notizen zu Dhamma*, 2005)

„Für wen dieses Buch gedacht ist: Jene, die ihre gegenwärtige Daseinsweise unbefriedigend finden und spüren, wie vage auch immer, dass sie eine grundlegende Veränderung herbeiführen müssen, nicht in der Welt, sondern in sich selbst."

*Sāmaṇera Bodhesako*
(Herausgeber der *Notizen zu Dhamma*, 1987)

ISBN 978-3-931095-63-5

Verlag Beyerlein & Steinschulte